BEITRÄGE
ZUR
MYTHOLOGIE DES ARES UND DER ATHENA.

INAUGURALDISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AN DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

FRIEDRICH ADOLF VOIGT

AUS FROHBURG.

LEIPZIG
DRUCK VON J. B. HIRSCHFELD.
1881.

SEINEM VEREHRTEN LEHRER

HERRN PROF. DR. J. OVERBECK

ZUGEEIGNET.

BEITRÄGE

ZUR

MYTHOLOGIE DES ARES UND DER ATHENA.

VON

FRIEDRICH ADOLF VOIGT.

I. Ares in Aetolien.

Für die Mythologie des Ares lässt sich, wie mir scheint, aus dem ätolischen Sagenkreise einige Aufklärung gewinnen, auch wenn man nicht auf die Deutung des Meleagermythos eingeht. Meleager ist der Sohn der Althaea und des Oeneus, oder des Ares (Apoll. I, 8, 2); es liegt hier die in der Heroenmythologie nicht seltene Wendung der Annahme eines πατὴρ κατ᾽ ἐπίκλησιν vor. Preller (Myth. II.[3] S. 303) will die Vaterschaft des Ares dahin erklären, dass während Oeneus lauter Genuss und Friede, sein Sohn lauter Jagd und Krieg und Heldenthum athmet. Dass das Auftreten des Ares nicht erst mit den Kriegswirren, in die Meleager verwickelt wird, anhebt, also diese Erklärung unrichtig ist, lehrt ein Blick auf die Stammtafel der ätolischen Sage (vgl. Apoll. I, 7, 7 und Nikander bei Ant. Lib. XI). Den Vater des Oeneus nennt die Ilias (Ξ 115) Πορθεύς, die Späteren Πορθάων. Während der 'Verheerer' offenbar ein Beinamen des Ares ist, würde uns der Name von dessen Vater Ἀγήνωρ (Apoll. I, 7, 7) für einen solchen zu allgemein klingen, wenn nicht Nikander an dessen Statt geradezu den Ares anführte. Der Gott tritt hier an die Spitze der gesammten Genealogie als πατρῷος des Stammes; in der von Apollodor gegebenen Genealogie stehen hinter Agenor nur noch die eponymen Heroen Kalydon und Pleuron, deren Vater Aetolos nach der häufig beliebten Zurückdatirung späterer historischer Verhältnisse, hier der durch die dorische Wanderung herbeigeführten Verschmelzung der Aetoler und Epeer, zum Sohne des Endymion und der Iphianassa gemacht wird (Apoll. I, 7, 6). Als die Schwestern des Agenor nennt

Apollodor *Στρατονίκη*, *Λαοφόντη*, *Στερόπη*; die beiden ersten Namen deuten offenbar Areisches Wesen an, während der dritte schon dadurch, dass er auch einer Tochter des Porthaon beigelegt wird, eine gewisse Bedeutsamkeit in Anspruch nimmt. Eine *Δημονίκη*, eine Schwester des Porthaon, gebiert dem Ares (Apoll. I, 7, 4, 7) die Helden Molos, Pylos, Thestios, den Vater der Althaea und Euenos, nach dem der ätolische Fluss benannt wird. Auch die Nachfolger des Oeneus in der Landesherrschaft tragen Aresnamen; seine Tochter *Γόργη* vermählt er dem *Ἀνδραίμων*, dessen Sohn *Θόας* (vgl. *θόος Ἄρης* Il. *N* 295, *ἀρηΐθοος*) die Aetoler vor Troja führt (Il. *B* 638). Wenn sodann dessen dem Grossvater gleichbenannter Sohn zum Vater des halbhistorischen Helden, der die Aetoler nach Elis führte, gemacht wird (Paus. V, 3, 5. Apoll. II, 8, 3), so wird durch eine andre Nachricht die andeutende Verhüllung aufgehoben und geradezu Oxylos Sohn des Ares genannt (Apoll. I, 7, 7), wobei die Mutter Protogeneia das später mit den Aetolern zu einem Staate verschmolzene Volkselement der Epeer vertritt. Weiter kommt ein Aressohn Dryas aus Kalydon unter den Jägern des Kalydonischen Ebers im Kataloge des Apollodor (I, 8, 2, 3) vor. Bei dem Ringkampfe des Herakles mit Acheloos, wie ihn der alte Künstler Dontas bildete (Paus. VI, 19, 9), leistete dem ersteren Athena, dem Landesstrome Ares Hilfe.

Endlich wird auch Tydeus, den nach der gewöhnlichen Sage Oeneus mit Periboea erzeugte, Sohn des Ares genannt; so von Diodor (IV, 35), nach welchem Hipponoos von Olenos seine Tochter Periboea, die von Ares schwanger zu sein vorgab (*φάσκουσαν αὐτὴν ὑπάρχειν ἐξ Ἄρεος ἔγκυον*), zu Oeneus sandte, der sie zur Gemahlin nahm und mit ihr den Tydeus erzeugte. vgl. Schol. Stat. Theb. I, 463: Oeneus Tydei pater, quamuis plerique dicunt cum Marte procreatum, conuersum in uoltum Oenei.

Wenn Oeneus als Vater zweier Helden, des Tydeus und des Meleager weiter nichts als das Wesen des Gottes selbst in durchsichtiger Verhüllung darstellt, so ist merkwürdig, dass sein Name nicht wie der des Porthaon, Thoas, Andraemon

auf den blutigen, stürmischen Kriegsgott [1]) deutet, sondern auf den Weingott, der zu dem Aetolerkönig in dem gleichen Verhältniss steht wie Ares. Denn er ist der göttliche Gemahl von dessen Weibe Althaea, die von ihm Deïanira gebiert (Apoll. I, 8, 1). Zur Belohnung für seine gastliche Aufnahme erhält Oeneus die Weinrebe geschenkt. Die Dionysostochter aber gehört nach Muth und Sinnesart ganz in das Aresgeschlecht: *αὕτη δὲ ἡνιόχει καὶ τὰ κατὰ πόλεμον ἤσκει* (Apoll. a. a. O.). Daher auch ihr Name *Μνησιμάχη*, den sie in Olenos führt [2]). Andrerseits trägt die Mutter des Aressohnes Meleager nicht einen kriegerischen Namen, wie wir deren bei den Frauen der ätolischen Genealogie vorgefunden haben, sondern wird als die 'Nährerin' *Ἀλθαία* bezeichnet. In der Meleagersage aber, für deren Deutung noch sehr wenig gethan ist, wird niemand das Eingreifen des Helden in den Kampf der Kureten und Aetoler für das erste und wichtigste halten, dass hierauf sich die im Helden geoffenbarte göttliche Areskraft bezöge; obwohl in der Episode der Ilias (I, 529 ff.) gerade dieser Zug um der an Achill sich richtenden Nutzanwendung willen besonders hervorgehoben wird. Vielmehr liegt, wenn nicht alles täuscht, der echt mythische Kern der Sage in der Bekämpfung des Ebers und dem frühen Tode des Helden durch den Fluch der Mutter. Jenes Unthier aber wird von der zürnenden Artemis gesandt, weil Oeneus sie beim Erntedankopfer vergass; es verwüstete daher dessen Saaten und Pflanzungen (Apoll. *τὴν γῆν ἄσπορον ἐτίθει*). Also steht dessen Erleger im Dienste der Landescultur. — Wenn diese allgemeine Bestimmung, dass der Mythos von Kalydon innerhalb agrarischer Religionsvorstellungen sich abspielt, wohl allgemein zugestanden wird, wenn in dem Heldenthume des Meleager, wie die durch die Vorschiebung des Oeneus verhüllte Vaterschaft des Gottes besagt, die Macht des Ares, der nach Ausweis der ätolischen Heroengenealogie hochverehrter Landes-, insbesondere Kriegs-

1) Seine Brüder *Ἄγριος, Μέλας* Il. Ξ 117.

2) *Μνησιμάχη*, Tochter des Königs *Δεξάμενος* in Olenos, Apoll. II, 5, 5, 6. Deianira Dexameni filia Hyg. fab. 21 u. 23.

gott ist, zur Erscheinung und Wirksamkeit gelangt, so finden wir auf dem Boden der ätolischen Sage ein nahes Zusammenrücken — um einen möglichst indifferenten Ausdruck zu gebrauchen — des Aresdienstes und einer durch den Landbau bedingten Naturreligion vor, ein Faktum, das für die Erkenntniss der ursprünglichen Gestalt des späteren Kriegsgottes, für seinen Zusammenhang mit dem Naturdienste, dem Mutterboden griechischen Götterglaubens, von hoher Wichtigkeit ist.

II. Ueber das Wesen des Ares überhaupt.

Gerade bei Ares ist diese Zurückführung auf einen Naturdienst ebenso wichtig als schwierig, da dieser Gott im Olympischen Götterstaate eine ganz singuläre Stellung einnimmt. In unsrer ältesten Urkunde, der Ilias, erscheint Ares ganz als Abbild des von wildester Kampfeswuth ergriffenen Kriegers, als Personification des Kampfgewühles in seiner grimmigsten Gestalt; er ist, wie Welcker (Griech. Götterl. I, 419) es kurz und schlagend ausdrückt, nicht der hellenische Kriegsgott, wie Apollon oder Athena, sondern allegorisch der Krieg selbst. Wir erfahren aus Homer nichts von Tempeln, Opfern, Priestern des Ares, von Städten, die ihm lieb sind, wie Argos der Hera, es fehlt jede Hindeutung auf religiöse Verehrung von Seiten einer ihm ergebenen Volksgemeinde, also auf die eigentliche Substanz der Göttlichkeit. Es zeigt sich in diesem Falle recht deutlich, wie die Ansicht, dass das Götterwesen Homers als das älteste und ursprüngliche zu gelten habe, uns den Weg zu einer tiefer eindringenden Erkenntniss der griechischen Mythologie versperrt. Hätte diese Ansicht Recht, so müssten wir in unserm Falle uns begnügen, die Anomalie zu constatiren, dass das griechische Religionsbewusstsein auch einen Gott ohne göttliche Wirksamkeit gekannt habe. Preller, der in seiner Darstellung der griechischen Mythologie mitunter über der im engern Sinne mythologischen Seite der Religion,

d. h. über den poetischen Gestalten und Bildern, die der Naturreligion als Ausdrucksform dienen, das specifisch religiöse Moment, die Wurzel der Mythologieen im Glauben und im Gottesdienste des Volkes allzusehr zurücktreten liess, entnimmt die Bestimmung des Wesens des Ares daraus, dass ihm die Schilderungen der Ilias von Kämpfen dieses Gottes mit Athena den Eindruck alter Naturgemälde machen, in welchen die Phänomene der Atmosphäre, besonders das Gewitter als Akte einer himmlischen Göttergeschichte erzählt werden (Griech. Myth. I[3] S. 263.). Danach ist Ares Gewittergott, als welcher er der Athena, der Göttin des klaren Aethers, feindlich gegenübersteht. Die Stellung desselben als Kriegsgott wäre demnach nur eine poetisch bildliche Uebertragung des Eindruckes, den das Gewitter machte, auf das Schlachtgewühl. Obwohl ich materiell der Prellerschen Ansicht innerhalb bestimmter engerer Grenzen beistimme, so muss doch gegen die ganze Ableitung der Einwand erhoben werden, dass einer poetischen Personification kein Platz unter den grossen Göttern des Olymp gebührt, die über Leben und Verderben der Menschen und Völker walten.

Die eigenartige Stellung des Ares erklärt, wie ich glaube, nur die Annahme Welckers (Gr. Götterl. I S. 413 ff.), dass derselbe wirklicher Cultgott war bei einem Stamme, welcher den die eigentliche hellenische Nationalität constituirenden Stämmen fremd war, aber doch mit ihnen in so nahe Berührung trat, dass Religionselemente aus dessen geistigem Besitz auch im hellenischen Götterglauben Aufnahme finden konnten. Daran schliesst sich die weitere Voraussetzung, dass in diesem Volke soviel kriegerischer Muth und Geist lebte, dass in dem nach verschiedenen Seiten in Natur und Menschenleben wirksamen Wesen des Gottes sein Gebieten in der Schlacht schon zu einem charakteristischen Zuge ausgebildet war, der dann, von dem griechischen Volksglauben aufgegriffen, für sich allein die Wesenheit des Gottes ausmachte. Dass eine charakteristisch ausgebildete äussere Seite eines Gottes in der allgemein nationalen, auf dem Trümmerfelde der Stammesreligionen

errichteten Mythologie erhalten blieb, während der tiefer liegende Kern verloren ging, lässt sich wohl begreifen, da ja für das religiöse Bedürfniss bei den recipirenden Stämmen durch ihre einheimischen Gottheiten gesorgt war. So wird im Wesen der zur Heroine herabgesunkenen Medea einseitig der Zug der zauberischen Kräuterkunst vorangestellt. Die Unterweltsgötter Trophonios und Agamedes sind in der Vulgärsage wegen der zuerst in die Augen fallenden grossartigen Bauwerke ihrer Heimath zu geschickten Baumeistern geworden.

Als jenes fremde Volk, das den Griechen den Aresdienst überbrachte, bezeichnete Welcker die hauptsächlich in Böotien und Phokis ansässig gewordenen Thraker (S. 414), die aus dem grossen thrakisch-phrygischen Urvolke abgezweigt und auf griechischem Boden vorgedrungen, ihre Religion dem Stamme der hellenischen einpfropften. Diese Zurückführung wird besonders durch den Aloidenmythos gestützt, da diese Fessler des Ares dadurch, dass sie an verschiedenen Sitzen des Stammes in Askra, Anthedon u. s. w. (s. u.) auftauchen, sich als echt thrakische Heroen erweisen (vgl. O. Müller Orchom. S. 384).

O. Müller (a. a. O. S. 377—387) hatte zuerst als die Sitze dieses Stammes die Abhänge des Olymp, sowie die des Helikon und Parnass bestimmt und denselben als Träger des Dionysoscultes erkannt; wenn er aber diesen auf hellenischem Boden innerhalb bestimmter Marken wohnenden Stamm von dem thrakisch-phrygischen Urvolke trennen wollte, so leitet gerade der Orgiasmus, der den Dionysosdienst von allen übrigen Culten unterscheidet, auf einen Zusammenhang mit den ekstatischen Feiern der thrakischen Weiber, da bei diesen der gesammte Apparat des Dionysischen Thiasos wiederkehrt (vgl. Lobeck Agl. 289—297). Eine vergleichende Betrachtung dieser thrakisch-phrygischen orgiastischen Culte, die dem Dionysos, dem Sabazios, Attis und der Kybele galten, lehrt, dass überall der ekstatische Gottesdienst in einer Religionsanschauung wurzelt, welche die Gottheit von dem alljährlichen Wechsel des Naturlebens afficirt glaubt. Wo diese Naturgefühle in der Form des Mythos niedergelegt sind, wird in der von der Gottheit

erzählten Geschichte diese Affection als ein Leiden der Gottheit dargestellt, das dann ihre feiernden Diener nachfühlen. Dass die Leiden (πάθη) des Gottes auch den Mittelpunkt des Dionysoscultes bildeten, ist bekannt; ebenso herrscht kein Zweifel darüber, dass Dionysos die Seite des Jahreslaufes darstellt, in welcher sich die Vegetation zu Blüthe und Fruchtbarkeit entfaltet. Jenes ursprünglich einseitige und zur vollständigen Darstellung des Jahresmythos nach einer Ergänzung verlangende Wesen des Gottes tritt noch deutlich im Delphischen Culte zum Vorschein, wo sich Dionysos und Apollon in der Beherrschung je einer Jahreshälfte ablösen (vgl. Welcker I S. 430. Weniger Arch. Zeit. 1866, 185 ff.). Dabei ist aber offenbar der erstere durch den mächtigeren Gott aus seiner Stelle verdrängt, da dem lichten Gotte, der durch die Erlegung des Drachen von dem Orakel spendenden Erdschlunde Besitz ergriff, die schöne Jahreszeit zugefallen ist. Dagegen können wir aus dieser Zweieinheit von Dionysos und Apollon erkennen, was auch sonstige Zeugnisse bestätigen, dass der thrakische Gott des Naturlebens zugleich Sonnengott war, dass Blühen und Verwelken der Vegetation auf die Leben zeugende und in der Sommerhitze Leben vernichtende Macht der Sonne zurückgeführt und durch die Zusammenfassung von Ursache und Wirkung ein dem Kreislauf des Naturlebens immanentes Numen verehrt wurde. In Betreff des von dem Delphischen Götterpaare wiedergespiegelten Dualismus ist besonders zu beachten, dass derselbe im Grunde eine Zweieinheit war, um den treffenden Ausdruck Welckers zu brauchen, ein Verhältniss, das in dem dunkeln religiösen Gefühle ruhig bestehen konnte, während der Mythos mit seinem Bedürfniss der Dramatisirung deutlich getrennte Personen verlangte. Es sei gestattet zu diesem seiner Natur nach einer scharfen Umschreibung widerstrebenden Verhältniss aus einem lichteren Gebiete der griechischen Mythologie eine Parallele beizubringen. Nach dem Mythos des Cultus von Amyklae[1]) tödtet Apollon durch

1) Paus. III, 18, 6 ff. Preller I. S. 204 ff.

den Wurf des Diskos, der hier an die Sonnenscheibe erinnern soll, den schönen Knaben Hyakinthos; an seinem Feste im Mittsommer wurde zuerst und zunächst die Macht des Sonnengottes gefeiert, vermöge deren seine glühenden Strahlen das Vegetationsleben der schönen Jahreszeit vernichten; die Macht desselben Gottes aber erweckt auch das liebliche Frühlingsleben, dessen Symbol die in der Sommerhitze welkende Blume ist, wie durch die Liebe des Gottes zu dem von ihm wider Willen getödteten schönen Knaben angezeigt wird, und wie sich durch andre Züge des Apollinischen Cultes genugsam belegen lässt. Bei Dionysos zunächst haben wir mit dieser Schwierigkeit noch nicht zu kämpfen, da dieser, wie gesagt, im Jahreskreislaufe die Frühlings- und Lebensseite darstellt. Entspricht nun Dionysos dem Amykläischen Hyakinthos, so ist für den Cultus der böotischen Thraker (da nur dieser Stamm uns wegen seines Einflusses auf die griechische Religion hier interessirt) die Frage zu stellen, welcher Gott die andre Jahreshälfte dargestellt habe. Im Mythos geschieht dies durch Lykurgos, der die schwärmenden Ammen des Gottes verjagt, den Gott selber ins Meer scheucht, wo Thetis den Zitternden aufnimmt (Il. *Z* 130 ff.).

Das Meer, der Urborn der Leben erweckenden Feuchte, die auch die Nymphen von Nysa personificiren, nimmt die von der verderblichen Macht der Sommersonnengluth von der Erde vertriebene Triebkraft der Natur auf, um sie im Frühling zu neuem Leben emporzusenden. Wie dann das Regiment des Winters gebrochen wird, versinnbildlicht im Mythos die Blendung (Il. *Z* 139) oder Fesselung (Soph. Ant. 955 ff. cf. Apoll. III, 5, 1, 5) des Winterkönigs. Schon der älteste Bericht deutet dies Ende moralisch aus als Strafe für den Kampf mit einem Gotte. Daraus können wir erstens entnehmen, dass, wie billig, der dem menschlichen Herzen näher stehende Gott der schönen und frohen Jahreszeit im religiösen Bewusstsein weit fester eingewurzelt war als sein zum Heros herabgesunkener Gegner. (Vielleicht haben wir diese Verwandlung, die wir allerdings lediglich aus dem vorliegenden, fertigen Resultate beurtheilen können, dahin aufzufassen, dass aus der Cultidee

des universalen Natur- und Jahresgottes nur für die bestimmte Rolle des mythischen Dramas die Gestalt des wilden Verfolgers des Dionysos abstrahirt wurde, so dass diesem von Haus aus nicht das volle Gewicht der substanziellen Göttlichkeit eignete.) Sicherlich aber zeigt zweitens die moralische Nutzanwendung, um welcher willen der Homerische Held den Mythos anzieht, dass in späterer Zeit das Bild eines Götterstreites von so centraler Bedeutung für deren mythische Idee den Vorstellungen vom göttlichen Wesen durchaus zuwider lief. Demnach haben wir zu erwarten, dass die Tendenz der Religionsentwicklung, die Götter aus jener engen Verschlingung mit dem unstäten Naturleben zu lösen, wie im Lykurgosmythos, so auch in den übrigen auf jene Religion zurückgehenden Cultverhältnissen die Schroffheit des ursprünglichen dualistischen Gegensatzes gemildert hat.

Mit diesem im Dionysoscult hinlänglich gekennzeichneten Naturdienste muss nun auch der den Thrakern gleichfalls eignende Arescult in einem bestimmten Zusammenhange gestanden haben, da in der Zeit der ältesten Stammesreligion gewiss den verschiedenen Manifestationen des religiösen Gefühles, die bis zu einem bestimmten Ausdruck im Cultus gelangten, ein einheitlicher, in sich geschlossener Organismus zu Grunde lag. Es sei zunächst nur auf die äussere Nachbarschaft der Culte hingewiesen. In Askra (Paus. IX, 29, 1) galten die Aloiden als Gründer der Stadt und des Cultus der Musen, welche ursprünglich Quellnymphen gleich den nyseischen Ammen des Dionysos sind; dieser alte Zusammenhang bricht noch im Culte von Orchomenos durch, wo man den Dionysos bei den Musen verborgen glaubte (s. Preller I S. 402). In der Thrakerstadt[1]) Anthedon (Paus. IX, 22, 5) waren ihre Gräber beim Tempel des Dionysos. Auf Naxos, der ganz dem Dionysos heiligen Insel, befindet sich (nach einer Inschrift C. I. Gr. 2420) ein *τέμενος Ὤτου καὶ Ἐφιάλτου*; man erzählte dort auch von ihrem Tode durch Artemis (Pind. Pyth. IV, 156 und schol.).

1) Lykophr. 754. *ἀστῷ σύνοικος Θρῃκίας Ἀνθηδόνος.*

Dies örtliche Zusammenstehen der Helden des Aresmythos und des Dionysoscultes nöthigt uns auch einen innerlichen Zusammenhang beider Götter anzunehmen. Ein solcher ist bekanntlich von Welcker statuirt worden, indem er (I, 413) Ares für die im Mythos durch Lykurgos vertretene Kehrseite des Frühlingsgottes erklärte. Soviel ich sehe, hat diese Aufstellung wenig Zustimmung oder Verwerthung gefunden. Da nun dieselbe nach meiner Ansicht sowohl den Schlüssel zu einer Einsicht in das Wesen und die Entwicklung beider Culte bietet, ausserdem aber für die Aufhellung einiger Partien der Heldensage die werthvollsten Dienste leistet, schien es nicht überflüssig die Gründe hierfür etwas ausführlicher als dies Welcker selbst gethan hat, und mit einigen mir nöthig scheinenden Modificationen darzulegen.

Ares muss als Gott der Thraker auf dem Boden der Naturreligion gestanden haben, welche durch den Dionysoscult charakterisirt wird; ausser dieser allgemeinen Bestimmung können wir Aufschluss über sein Wesen hauptsächlich aus zwei Momenten entnehmen: erstens aus dem Aloidenmythos, zweitens ist auch ein indirecter Schluss aus der Gestaltung des späteren Kriegsgottes, die eine von den Nachbarstämmen mit Anlehnung an ursprüngliche Züge vorgenommene Umwandlung der ursprünglichen Idee des Gottes ist, abzuleiten.

In Betreff des ersteren sei es gestattet, meine Ansicht in möglichster Knappheit vorzutragen. Die Aloiden, Söhne des *Ἀλωεύς*, geben sich schon durch ihren Namen als agrarische Dämonen zu erkennen. Welcker fasste sie als Drescher, die das Getreide in einer Grube unter der Erde aufbewahren, das am Ende des Jahres auf die Neige geht. Was für mythische Vorstellungen über die dem Getreide innewohnenden Dämonen sich in den Kreisen der Bauern bis auf den heutigen Tag erhalten haben, darüber haben wir neuerdings durch Mannhardts Forschungen, die ein staunenswerth reiches Material ans Licht gezogen haben, bestimmte, in sich zusammenhängende Anschauungen kennen gelernt (vgl. Antike Wald- u. Feldkulte S. 155—199 und 318—327, sowie die dort citirten Einzelunter-

suchungen). Der meist thiergestaltige (Bock, Wolf, Kater u. s. w., aber auch 'der Alte'), dem Getreide innewohnende Dämon, der im Windeswogen 'durchs Korn läuft', wird beim Mähen der Frucht eingefangen und getödtet, insbesondere mit der letzten Garbe, die geschnitten oder gebunden wird; daneben aber kommt auch dies Wesen beim Einfahren und Dreschen zum Vorschein, so dass es der letzte Schlag mit dem Dreschflegel tödtet. Diese naturmythische Idee erweitert und vertieft sich nun dadurch, dass in den Umzügen, die im Frühjahr und um die Wintersonnenwende den Wiedereinzug der sommerlichen Lebensmächte in die erstorbene Natur darstellen sollen, der thiergestaltige Getreidedämon auftritt (Mannhardt a. a. O. S. 183 ff.) oder dass in Skandinavien (S. 191 ff.) das Sterben und Wiederaufleben des 'Julbockes' mimisch dargestellt das Wiedererwachen der Vegetation überhaupt verbildlicht.

Da nun das, was sich in den niederen Schichten der modernen Völker als Ueberlebsel einer entschwundenen Entwicklungsperiode erhalten hat, auch der Idee nach enger und beschränkter ist, als die Mythologeme der in ihrer Blütheperiode im Centrum des Volkslebens stehenden Naturreligion, so folgt daraus, dass die gleiche Naturanschauung, falls wir sie auf dem Boden der griechischen Mythologie antreffen, daselbst von weit grösserer Bedeutung für das Gesammtleben sein muss. Die Arbeit des Schnitters erscheint als eine Vergewaltigung des dem Getreide als dessen Leben und Wachsthum wirkendes Princip innewohnenden Dämons und zwar wird, während im Lityersesmythus die Sichel des Schnitters den Korndämon köpft, hier meiner Ansicht nach der Fruchtbehälter (πίθος) (s. Preller S. 81. N. 4) zunächst als Gefängniss dieses Dämons gefasst. Nun soll keineswegs gesagt werden, dass mit demselben der grosse Jahres- und Naturgott identisch sei, sowenig die alten Mythologen Recht hatten, in dem gesäeten Samen die niederfahrende, in den aufspriessenden Blumen die aufsteigende Kore zu erkennen. Dagegen wird allerdings mit den Bildern des menschlichen Betriebes der grosse

Umschwung des Naturlebens aufs engste verknüpft. Die Zeit, da die Feldfrüchte von den Aeckern verschwinden, ist zugleich die des Absterbens der grünenden Pflanzenwelt (vgl. Preller, Demeter u. Pers. S. 122. N. 12. Plut. Quaest. Rom. 34. *τιμᾶν τοὺς χθονίους ὡραῖόν ἐστι, τῶν καρπῶν ἁπάντων εἰληφότων συντέλειαν*). Und so scheint während der Zeit, in welcher die einst im Frühling frei und fröhlich grünende Frucht in den Speichern des Landmannes gleichsam gefangen liegt, zugleich die ganze Trieb- und Lebenskraft der Natur in Haft und Banden zu liegen. Wenn so Ares in den Fesseln der Aloiden ein Bild von gleicher Bedeutung ist wie Apollon in der Knechtschaft des Admetos, so erweist es sich als bedeutsamer Rest des alten Mythos, wenn die Stelle der Ilias nachdrücklich die Bedrängniss des Gottes hervorhebt, der umgekommen wäre, wenn nicht Hermes den schon ermatteten frei gestohlen hätte. Ich sehe darin nicht, wie Welcker das am Jahresende auf die Neige gehende Getreide, sondern den Ausdruck des lebhaften Naturgefühles, das sehnlich nach der Befreiung des Naturgottes verlangt. Die dreizehn Monate sind dann späterer Zusatz, wie der Verrath der Stiefmutter und Hermes als Befreier. Diese Deutung berührt sich zum Theil mit der von H. D. Müller (Ares Cap. II. S. 32) aufgestellten, der in der Fesselung ein Symbol der chthonischen Gottheiten und daher in Ares einen Unterweltsgott findet, der in seinem verhassten Reiche nur gezwungen verweilt. Die dualistische Grundanschauung ist nach unsrer Auffassung des Aloidenmythos durch den wechselnden Zustand eines und desselben Gottes ausgedrückt, während der Lykurgosmythos zu der gleichen Bedeutung zwei Personen sich feindlich gegenüberstellt. Das nähere Verhältniss dieser beiden synonymen Mythen zu erörtern, ob ein Nebeneinanderherlaufen oder eine Entwicklung des einen aus dem andern anzunehmen sei, diese schwierige Aufgabe fällt füglich einer Untersuchung des Dionysoscultes zu. Eine gründliche Untersuchung über die Formen des Cultus dieser ‘mit den vegetativen Naturtrieben mehr wie eine andre verschlungenen und in ihr gleichsam verhafteten Gottesmacht’

(Preller I. S. 591) würde, wie ich glaube, auch die agrarische Deutung des Aloidenmythos rechtfertigen. Hier sei nur noch daran erinnert, dass die uns unter Dionysos' Namen vorschwebende Cultidee und Gestalt des Gottes ein Werk des griechischen Geistes ist, der die eine Seite des thrakischen Sonnen- und Jahresgottes zu einem Frühlingskinde der vom Himmelsgotte befruchteten Erde umschuf, zweitens aber dass wir bei dem ursprünglichen Stammesträger der Ares-Dionysosreligion nicht ein fertig ausgebildetes und dogmatisch fixirtes System vorauszusetzen haben, das wir aus den davon abgezweigten Culten gleichsam als canonischen Urtypus wiederherzustellen hätten. Wir müssen uns vielmehr begnügen die einzelnen von uns zu betrachtenden Mythen analytisch vorgehend aus sich heraus zu verstehen.

Wenn sich so Ares im Aloidenmythos als Jahresgott darstellte, der das Absterben des Naturlebens als Leiden an sich erfährt, so wird man, falls man obige Bemerkungen billigt, es der Natur der Sache nach gestattet finden, in einem andern Falle von der Idee des dualistischen Naturgottes, wie sie sich im Lykurgosmythos abspiegelt, auszugehen. Der Vernichter der blühenden Sommervegetation ist passend der Sonnengott, dessen Gluth im Hochsommer versengt, was im Frühling seine belebende Wärme der Erde entlockte. In dieser Anschauung wurzelt, wie ich glaube, auch die Auffassung, die Ares zum Kriegsgotte gemacht hat. Zunächst wird, wie die deutsche Volksmythologie dem Mai oder Sommer nicht allein den Winter, sondern geradezu den Tod entgegenstellt (Grimm D. Myth.² S. 726 ff.), der darum bei Frühlingsbeginn ausgetrieben und geblendet wird, der Gott, der das Naturleben der schönen Jahreszeit vernichtet, zur vernichtenden Macht, zum Todesgotte schlechthin. Diese Tod und Verderben sendende Macht des Sonnengottes offenbarte sich besonders furchtbar, wenn die Sommergluth ansteckende Krankheiten erzeugte; so erscheint Ares bei Sophokles (Oed. r. 190) als Pestgott. Bekanntlich hat die nationalhellenische Mythologie als Ursache dieser Krankheit der Jahreszeit die Pfeile des Apollon reci-

pirt, welche dann allgemein jeden vorzeitigen Tod herbeiführten. Ist Ares in dem gleichen Sinne wie Apollon Todesgott, d. h. nicht gleich Hades-Polydegmon König der Unterwelt, der die abgeschiedenen Seelen in sein Reich aufnimmt, sondern activ tödtender, Leben vernichtender Gott, so können wir die Parallele noch weiter führen. Aus dieser Vorstellung heraus sind dann beide zu Kriegsgöttern geworden, als welchen den Apoll der ursprünglich ihm allein geltende Päan kennzeichnet (vgl. Welcker I S. 534 ff.); in der Schlacht wird der Todesgott angerufen seine schreckliche Macht gegen die Feinde zu kehren, wie bei Aeschylos die thebanischen Jungfrauen zum Apollon Lykeios beten: Wolfgott, werd' ein Wolf dem Feindesheer! (Aesch. sept. 145). Dieser selbe Wolf-Apollon war als Vernichter des Stier-Dionysos auf einem alten Bildwerk in Argos dargestellt[1]), wo er also an die Stelle getreten ist, die ursprünglich Ares einnahm, so dass wir die von uns zur Erläuterung der stark zurückgedrängten Gottheit herbeigezogene Analogie von der griechischen Religion selbst ergriffen finden. Auch der amykläische Hyakinthostödter trug Helm, Bogen und Lanze.

Demnach steht die Geltung des Ares als Kriegsgott mit seiner Naturbedeutung in einem Zusammenhange, der sich durch die Analogie eines wesensgleichen Gottes schrittweise belegen lässt, und die einseitige Auffassung der hellenischen Nationalmythologie schliesst sich doch an ein Stück des Wesens des Gottes an, das sie nur für das Ganze nimmt.

III. Ares in Theben.

Bevor wir von dem so gewonnenen Standpunkte aus auf den ätolischen Ares zurückblicken, haben wir erst noch die für diesen Cult wichtigste Stätte, die Areische Veste (*τεῖχος*

1) Paus. II, 19, 3 u. 6. Welcker I, 476 ff.

Ἄρειον Il. Δ 407) Theben in ihrer eigenthümlichen Bedeutung für diesen Cult ins Auge zu fassen.

Kadmos, der Stammesheld der Kadmeer und Gründer der Burg Kadmea, erlegt den Drachen, den mörderischen Wächter einer dem Ares heiligen Quelle (Paus. IX, 10, 5). Dieser ist der Sohn des Ares und der Erinys Tilphossa [1]). Die aus dessen Zähnen erwachsenen Geharnischten tödten sich untereinander bis auf einige, die von Kadmos in seine Stammesgemeinde aufgenommen werden. Schliesslich führen die Götter dem Kadmos die Tochter des Ares und der Aphrodite, Harmonia, als Braut zu.

Eine kürzlich erschienene Abhandlung von K. Tümpel 'Ueber die Verbindung von Ares und Aphrodite' (XI. Supplementband zu Fleckeisens Jahrbb. S. 639 ff.) hat zuerst die Bedeutung des Kadmosmythos für den Cultus des Ares ins rechte Licht gestellt, indem sie denselben nicht, wie man bisher gethan, den Kadmeern, sondern den vor diesen in Böotien altansässigen Stämmen zuweist. Als solche werden uns, um von den 'ogygischen' Ektenen abzusehen, Hyanten und Aonen genannt (Paus. IX, 5, 1. Str. VII c. 321); von den letzteren berichtet Pausanias, dass sie von Kadmos aufgenommen und mit dessen 'Phönikern' verschmolzen seien. Hierzu bietet, wie Tümpel S. 712 ff. nachweist, der Kadmosmythos die genaueste mythologische Parallele und enthüllt uns zugleich die religionsgeschichtlichen Folgen jener siegreichen Occupation der Kadmeer. Als Hauptzüge dieses altböotischen Arescultes werden hierdurch überliefert: erstens die ihm beigesellte Gemahlin Erinys Tilphossa, zweitens die heilige Quelle, drittens der blutige Opfer fordernde Drache, als Symbol der Tod bringenden Macht des zürnenden Gottes. Dieser Cultus wird nun zwar durch die Götter des Kadmeonenstammes, unter denen sicher und unbestritten allein die durch die von Kadmos gesuchte Kuh symbolisirte Demeter Thesmophoros dasteht, stark zu-

---

1) Schol. Soph. Ant. 126.: ἐγεγόνει ὁ δράκων ἐξ Ἄρεως καὶ Τιλφώσσης Ἐρινύος.

rückgedrängt, aber doch sowohl von den mythisch durch die Sparten repräsentirten, von den Kadmeern aufgenommenen Aonen, wie auch nach dem bekannten Princip griechischer Toleranz von den Siegern selbst in dem Masse aufrecht erhalten, dass aus der Ehe des Kadmos mit der Tochter des Ares und der Aphrodite, wie wunderbarerweise die Erinys umgenannt wird, das Geschlecht der Kadmeerkönige entspringt.

Wir haben uns nun die Frage vorzulegen: ist dieser Ares der altböotischen Stämme der Aonen und Hyanten identisch mit dem Ares der Thraker am Parnass und Helikon, dessen wesentlichste Eigenschaft ist, im Jahresmythos die dem Dionysos entgegengesetzte Seite darzustellen? Sichere Auskunft können uns nicht sowohl die abgerissenen Notizen über die halbverschollenen Stämme geben, sondern nur eine Betrachtung des Wesens und Charakters der fraglichen Culte.

Was nun zuerst Dionysos in Theben anlangt, so wird die Bedeutung und das Alter des dortigen Dienstes durch seinen Geburtsmythos, wonach er ein Sohn einer Kadmostochter ist, hinlänglich bezeugt. Sodann führt uns die Pentheussage das Bild einer orgiastischen Nachtfeier thebanischer Mänaden auf dem Kithäron vor, deren ursprüngliche Wildheit auf enge Verwandtschaft mit dem thrakischen Culte deutet. Gewiss haben wir nicht nöthig uns so eng an die Chronologie der Sage zu halten, dass wir aus der Thatsache, dass Semele des Kadmos Tochter heisst, schliessen müssten, dieser Cult sei erst von den Kadmeern aufgenommen worden. Denn dieser Geburtsmythos findet seinen Hauptzweck darin, den Gott in das System der griechischen Religion aufzunehmen. Es geschieht dies dadurch, dass das Frühlingsleben der Natur nach Analogie griechischer Mythologeme wie Kore als Erzeugniss des Zeus mit einer Erdgöttin aufgefasst wird (vgl. Welcker, Dionysos, des Zeus und der Semele Sohn I S. 431). Hiermit war nothwendig eine Einschränkung seiner Idee verbunden; während im Mythos des hellenischen Dionysos die zeugende Kraft des Himmelsgottes, der im Frühlingsgewitter die Erde befruchtet, das Frühlingskind erschafft, so war in der ursprünglichen Idee

des thrakischen Gottes das Frühlingsleben mit seiner Ursache, der Leben schaffenden Kraft der Sonne in eins zusammengefasst, so wie der in Delphi ihm gleichstehende Apollon durch seine Macht Blüthe und Reife hervorbringt. Zugleich wurde dadurch auch die Einheit mit dem die Sommervegetation vernichtenden Todesgotte aufgehoben, wie überhaupt in der hellenischen Mythologie für einen so schroffen Ausdruck für den Zwiespalt des Naturlebens kein Platz war. Wohl aber konnte die Macht des Todesgottes, auch wenn das Hinwelken des Naturlebens nicht mehr auf ihre Bethätigung zurückgeführt wurde, noch fort und fort in ihrem Walten im Menschenleben, besonders in ihrer furchtbarsten Erscheinung auf dem Schlachtfelde, erkannt und nach der ihr zukommenden Weise verehrt werden. Es ist demnach ungereimt, zu verlangen, dass an der Stätte der Hellenisirung des Dionysos der specifisch thrakische, ausländische Zug seines Wesens, seine gegensätzliche Einheit mit Ares noch zu erkennen sein soll. Nun tritt allerdings dem Dionysos und seinen Mänaden gleich dem Lykurgos Pentheus entgegen, der auch von Preller (I S. 566) mit diesen zusammengestellt wird. Allein es fehlt in dieser Sage der entscheidende Hauptzug, die Besiegung oder Verjagung des Frühlingsgottes; man müsste gerade annehmen, dass die moralische Tendenz, deren Einwirkung wir schon im Lykurgosmythos constatirten, eine so starke Umwandlung geschaffen habe, dass gleich auf den sich ohnmächtig erweisenden Angriff des Frevlers dessen Bestrafung folgte. Soviel über die hierher gehörige Seite des Dionysosmythos.

In Betreff des thebanischen Ares ist zuerst seine Verbindung mit Erinys Tilphossa in Betracht zu ziehen, wenn es gilt sein Verhältniss zum thrakischen Ares zu untersuchen. Wir finden den Cult der später in die Idee der Demeter eingegangenen Erinys an verschiedenen Orten Griechenlands wieder; über Verbreitung und Bedeutung dieses Dienstes wird in einem folgenden Abschnitte zu handeln sein. Einstweilen genüge es unter Verweisung auf O. Müllers (Aeschylos' Eumeniden S. 169 ff.) Untersuchung und die oben genannte Abhand-

lung Tümpels die daselbst erwiesene Thatsache zu constatiren, dass wie der Drache ein Symbol der chthonischen Macht, so auch die Aresgemahlin durch den Namen Erinys als Unterweltsgöttin bezeichnet wird. Durch Verwerthung des in dem Demodokosgesange stark verunstaltet enthaltenen Mythos kommt Tümpel zu dem Resultate, dass wie in andern griechischen Religionszweigen, so auch in dem des Ares das Wiedererwachen der Natur als *ἱερὸς γάμος* des höchsten Götterpaares vorgestellt wurde. Da nach mythologischer Vorstellung die Fesselung den Zustand winterlicher Todeserstarrung, der Vollzug der heiligen Ehe aber Leben und Fruchtbarkeit bedeutet, so kann die Umarmung innerhalb der Fesseln nur die die Sache ins Komische ziehende Verunstaltung sein; im ernsten Mythos fand sicher vorher die Lösung der Fesseln statt, die negativ die Brechung des Todesbannes, wie die Ehe selber positiv die Neubelebung der Natur bedeutet. Demnach bezeichnet der Name Erinys nur eine, die winterliche Phase der Göttin. Doch ist es nicht zufällig, dass gerade dieser Name erhalten ist; wie der Cultus der Demeter Erinys lehrt, war gerade diese Seite der Göttin in besonders energischen Bildern ausgeprägt.

Ein vergleichender Blick auf den thrakischen Cultus lehrt sofort, dass hier eine durchaus selbständige und eigenthümliche Religionsanschauung vorliegt; von einer chthonischen Göttin, die, nachdem sie den Bann der Unterwelt verlassen, sich mit dem Jahresgotte in heiliger Ehe verbindet, ist in dem thrakischen Ares-Dionysosculte nichts anzutreffen. Wir können die Verschiedenheit dieser beiden alten Cultkreise noch an den Elementen, welche die spätere hellenische Religion aus ihnen entnommen, constatiren: dass der Demetercultus, der, wie noch zu erörtern, bestimmte Elemente seines Mythos aus dem Culte der Erinys an sich gezogen hat, nur durch äussere Constellationen mit dem Dionysosculte zusammengebracht worden ist, wird wohl allgemein angenommen.

Demnach führt eine Vergleichung dieser Culte zu der Annahme, dass in Theben der thrakische Dionysos auf den

Stamm einer alteinheimischen Religion, deren höchstes Götterpaar Ares und Erinys waren, gepflanzt ist. Die Legende des Dionysos *Λύσιος* in Theben [1]) lässt diesen als Befreier thebanischer Männer aus den Fesseln der Thraker gefeiert werden; worin wenigstens eine Erinnerung an thrakischen Einfluss nachklingt. Mit der Aufnahme des Dionysoscultes muss auch die Verschmelzung des thrakischen Ares mit dem alteinheimischen stattgefunden haben; dass letzterer nicht nur der Naturgott, als welcher er im *ἱερὸς γάμος* erscheint, sondern auch der des Todes ist, zeigt der ihm heilige Drache, entschieden ein chthonisches Symbol. Diese Verschmelzung der beiden den Kreislauf der Natur zwischen Leben und Tod darstellenden Götter wurde noch dadurch erleichtert, dass beide die Macht des Todes in der grimmigen Schlacht erweisend zu Kriegsgöttern geworden sind. Für den thebanischen Ares bezeugt dies der Zug der Sage, dass die Männer aus dem Geschlechte des Drachen, der die Todesmacht des Gottes symbolisirt, gewappnet der Erde entsteigen.

IV. Ares als Stammesgott der Hyanten.

Wenn wir den im thebanischen Mythenkreise auftretenden Ares speciell den Aonen zuschreiben, weil diese als Sparten in die Gemeinde der Kadmeer aufgenommen wurden, so haben wir auch die durch die Invasion der Kadmeer vertriebenen Stämme in ihrer Bedeutung für die Aresreligion ins Auge zu fassen. Pausanias IX, 5, 1: *Κάδμου δὲ καὶ τῆς Φοινίκων στρατιᾶς ἐπελθούσης μάχῃ νικηθέντες οἱ μὲν Ὕαντες εἰς τὴν νύκτα τὴν ἐπερχομένην ἐκδιδράσκουσι· τοὺς δὲ Ἄονας ὁ Κάδμος γενομένους ἱκέτας καταμεῖναι καὶ τοῖς Φοίνιξιν ἀναμιχθῆναι εἴασε.* Eine Reihe von Nachrichten gestattet uns das Schicksal der vertriebenen Hyanten [2]) weiter zu ver-

1) Paus. IX, 16, 4.
2) Hyanten als Ureinwohner Böotiens Strab. VII C. 321. IX C. 401. Pindar

folgen, so dass wir eine Basis gewinnen können, bestimmte Religionselemente auf eine bestimmte Stammesreligion zurückzuführen. Von den vor Kadmos geflohenen Hyanten war die Stadt Hyampolis = *Ὑάντων πόλις* in Phokis gegründet worden. Wichtiger aber ist uns, dass nach Apollodor[1]) Hyanten aus Böotien nach Aetolien zogen und sich den Aetolern anschlossen. Aetolien hiess (nach Steph. Byz. s. u.) auch Hyantis, wenn auch vielleicht nur bei gelehrten Dichtern.

Auf diese Einwanderer ist so sicher der ätolische Arescult zurückzuführen, wie auf die ihnen eng verbundenen Aonen der zu Theben. Wir sehen oben, dass der ätolische Gott nicht nur unter kriegerischem Namen, wie *Πορθεύς*, auftritt, sondern auch in so enger Verbindung mit Dionysos, dass beide durch denselben sterblichen Helden und zwar durch den 'Weinmann' vertreten werden. Es taucht also hier jenes Grundverhältniss von Ares und Dionysos auf, das durch die Verbindung des letzteren mit der hellenischen Zeusreligion aufgehoben worden ist. Wenn die eigens zu diesem Behufe aufgestellte Zeusgeliebte eine Tochter des Kadmos heisst, so könnte man daraus schliessen, was auch aus andern Gründen wahrscheinlich ist, dass an der Spitze der Religion der Kadmeer Zeus stand, den seine Verehrer als Erzeuger des Frühlingslebens zum Vater des Dionysos machten. (Falls nämlich Kadmos = Kadmilos-Hermes ursprünglich ein pelasgischer Gott ist, scheint mir die von Kadmos gesuchte Europe, die von ihm verehrte Demeter, sowie das Symbol der Weg weisenden Kuh in eine dem Zeus in heiliger Ehe, worauf das Kuhsymbol deutet, vermählte Erdgöttin zusammenzufassen zu sein, vielleicht dieselbe Göttin, die wir in den kretischen

---

frg. 51. Boeckh.: *ἦν ὅτε σύας τὸ Βοιώτιον ἔθνος ἔνεπον.* Steph. Byz. s. u. *ἔθνος περὶ Ἀλαλκομένιον.* schol. Pind. Ol. VII, 152. *Ὕαντες· ᾤκησαν τὴν Θήβην καὶ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος μετετράπη τὸ καὶ Συοβοιωτοὺς λέγεσθαι.* vgl. Müller Orch. S. 130. Unger Theban. Paradoxa S. 7.

1) *καὶ Ἀπολλόδωρος δὲ εἴρηκεν ἐκ τῆς Βοιωτίας ἀπελθόντας Ὕαντας ἱστορεῖσθαι καὶ ἐποίκους τοῖς Αἰτωλοῖς γενομένους.* Strab. X, 464.

Sitzen der Pelasger als Europe antreffen.) Dagegen bringen die von den Kadmeern entweichenden Hyanten naturgemäss den von dieser Naturgestaltung noch unberührten, also dualistisch mit Ares verbundenen Dionysos nach Aetolien. Dort nun nimmt der zum Kriegsgott ausgestaltete Ares die erste und bedeutendste Stelle in den Stammesmythen ein, wie zu Anfang dieser Abhandlung gezeigt wurde. Bei der hohen Wichtigkeit Aetoliens in der mythisch-heroischen Zeit, welche die blosse Erinnerung an die Kalydonische Eberjagd, an die Heraklesgemahlin Deïanira, Tydeus und Diomedes vergegenwärtigen, sind weitere Ausstrahlungen dieser Religion, Einflüsse auf die hierdurch bezeichneten Sagenkreise von vornherein wahrscheinlich.

Zum Schluss dieses Abschnittes soll noch eine Vermuthung über einen Zusammenhang dieser Stammesreligion mit dem Meleagermythos geäussert werden. Die Alten leiteten den Namen *Ὕαντες* von *σῦς* ab; so Pindar (frg. 51 s. S. 245. N. 2) in einer Stelle der Dithyramben. Ist dies etwa so zu verstehen, wie der Aressohn Tydeus von dem bekannten Orakel als Eber bezeichnet wird, den Eber im Schilde führt (Apoll. III, 6, 1), der auch in seiner Jugend von Sauhirten auferzogen wurde (s. Plut. Proverb. I, 5 *Τυδεὺς ἐκ συφορβίου*). Sicherer scheint mir der von Meleager erlegte Eber mit diesem Schildzeichen in Zusammenhang zu stehen. Da dieser die Felder verwüstet (*τὴν γῆν ἄσπορον ἐτίθει* Apoll.), ist er wahrscheinlich ein Symbol der grimmigen Gewalt des unfruchtbaren Winters, der am Wendepunkte des Jahres von dem sommerlichen Gotte besiegt wird, also religiös gefasst ein Symbol der verderbenden Macht des Todesgottes, wie der Drache des thebanischen Ares. Dieser gilt als Abzeichen zunächst der Männer aus dem Geschlechte des Drachen, dann auch der Stadt Theben[1]), weil Verderben und Vernichtung vom Todesgotte gesandt den Feinden des Kriegerstammes drohen soll. Die Be-

1) S. Soph. Ant. 126 mit schol. *ἀπὸ τοῦ δράκοντος τοὺς Θηβαίους δηλοῖ, ἐπεὶ δρακοντογενεῖς εἰσιν.*

siegung dieser Macht in der Jahreszeit würde im Mythos der Aonen dem Drachen tödtenden Ares, an dessen Stelle Kadmos trat, in dem der Hyanten dem Jäger Meleager zufallen.

V. Ares in Tegea und Olympia.

Die spätere Sage lässt bekanntlich zur Jagd des Kalydonischen Ebers einen glänzenden Heldenverein aus verschiedenen Landschaften zusammenkommen; für den Verlauf der Sage selbst ist nur das Eingreifen der arkadischen Atalante wichtig. Da ausserdem der Tod des Ankaeos, des Sohnes des Lykurgos und Bruders des Kepheus aus Arkadien, als stehender Zug der Sage festgehalten wird, so können wir mit Preller (II³ S. 306) den Antheil dieser heroischen Gestalten Arkadiens an der ätolischen Sage für alt halten. Auch der Cultus von Tegea erkannte diese Ueberlieferung an: im Tempel der Athena Alea wurden die von Meleager der Atalante übergebenen Spolien des Ebers als Reliquie gezeigt und die vordere Giebelgruppe stellte von Skopas' Hand die Eberjagd dar (s. Paus. VIII, 45, 3 ff. 46).

Nicht allein die Heldensage, sondern auch der Cultus weist auf Aetolien hin, indem der Arescult in eigenthümlicher, auf einen Naturgott zurückweisender Gestalt auftritt. Auf dem Markte zeigte eine Stele das Reliefbild des Gottes, der von einem Sonderopfer der Weiber den Beinamen *Γυναικοθοίνας* trug; die ätiologische Legende erzählte von einem Siege der Weiber über die Spartaner (Paus. VIII, 48, 3). — Auf dem in die Ebene der Tegeaten hereinragenden Hügel Kresion stand der Tempel des Ares *Ἀφνειός*; nach der Tempelsage gebar von Ares die Tochter des Kepheus, Aërope, einen Sohn; da sie in den Wehen starb, entsog das Kind noch der Brust der todten Mutter reichliche Milch nach dem Willen des Gottes (*Ἄρεως γνώμη*) (Paus. VIII, 44, 6). Die Bedeutung dieses Namens weiter als die Legende zu fassen, dazu giebt uns vor allem der

Umstand das Recht, dass der Name des eponymen Stammesheros Ἀφείδας die gleiche Bedeutung zeigt. Auf eine Naturbedeutung desselben führt, dass die Quellnymphe Leukone für seine Tochter galt (Paus. a. O. 7). O. Müller (Pallas § 32. Kl. Schr. II S. 176. N. 29) erkennt in Apheidas (von α priuatiuum und φείδομαι) den Repräsentanten der Bewohner der Alluvialebene, deren Fruchtbarkeit dem einwandernden Stamme Gelegenheit bot, ihren Heros nach dem Reichthum spendenden Gotte zu benennen. 'Die Apheidanten', sagt E. Curtius (Pelop. I S. 259), 'sind der Kriegerstamm, dessen Eindringen die Einförmigkeit altpelasgischer Zustände unterbricht ... Sie nehmen den besten Theil der Landschaft für sich in Besitz, den in die Mitte der Ebene vortretenden Hügel nebst der anliegenden fruchtbaren Niederung.' Für eine genauere Bestimmung der Verwandtschaft dieses durch einen reichen Sagenkreis ausgezeichneten Stammes wäre wohl von dem Culte der Athena Alea auszugehen. Für unsern Zweck wird es genügen, die deutlich angezeigte Thatsache der Einwanderung mit den besprochenen Beziehungen zum Cultus und Sagenkreise der Aetoler dahin zu combiniren, dass der Zug des Stammes aus dem nördlichen Festland in die Pelopsinsel diesen in eine nähere Beziehung zu den Aetolern von Kalydon brachte und von dorther die Aufnahme jener mythischen Elemente erfolgte. Dass der Ares ἀφνειός, der noch aus dem Tode Lebensnahrung entströmen lässt, der überhaupt den Segen der Fruchtbarkeit verleiht, ganz zu dem mit Dionysos geeinten, gleich diesem durch Oeneus vertretenen ätolischen Gotte stimmt, ist sofort ersichtlich.

Aetolische Einwanderung in Elis nimmt Welcker (I S. 417) an, um den dortigen Ares als Vater des Oenomaos zu erklären. Nach dem Scholiasten zu Pindars dreizehnter Olympischer Ode (Vs. 146) war Ares ἐπιχώριος καὶ πατρῷος τῶν Ἠλείων. Oenomaos steht in keinem Zusammenhange mit dem Mythenkreise der Epeer, die Endymion und Selene-Iphianassa, noch mit dem der Eleer, die den Helios-Augeias ver-

ehren. Ausser seiner Genealogie weisen noch andre Züge darauf hin, dass Oenomaos eigentlich den Gott selber durch eine heroische Metamorphose vertritt. Ein Altar des Hephästos wurde auch für einen des Zeus Areios gehalten, an welchem der König von Pisa vor dem Wettfahren mit den Freiern der Hippodameia geopfert habe. Die Namensform *Ζεὺς Ἄρειος* scheint nicht sowohl, wie Welcker meint, 'beide Götter vereint', sondern ursprünglich wenigstens Ares als höchsten Gott zu bezeichnen (Paus. V, 14, 6). Die späteren Künstlerdarstellungen, Vasenbilder (Kekulé Ann. d. Inst. 1864 S. 89 f.) und die Giebelgruppe des Olympischen Tempels lassen dies Opfer dem Zeus gelten, offenbar durch den Brauch der Olympischen Spiele, deren Prototyp jene Wettfahrt ist, beeinflusst. Dagegen sagt Philostrat. iun. IX. *ὁ δὲ τῷ πατρὶ θύων Ἄρει σπεύδει.* Auf Vasenbildern erscheint der opfernde Oenomaos in Waffenrüstung; die von ihm mit der Lanze durchbohrten Freier der Hippodomeia erinnern an die blutigen Opfer, die dem thebanischen Aresdrachen fallen. Philostrat. sen. (I, 14) beschreibt ihn: *ὡς ἴσα καὶ Διομήδης ὁ Θρᾷξ βάρβαρος κεῖται καὶ ὠμὸς τὸ εἶδος.* Wie Oenomaos windschnelle Rosse vor seinen Wagen spannt, so ist auch in Olympia dem *Ἄρης Ἵππιος*, verbunden mit der *Ἀθηνᾶ Ἱππία*, ein Altar geweiht (Paus. V, 15, 6). — Eine höhere als heroische Geltung verräth die ihm beigesellte Gattin *Στερόπη*, die wie ähnliche Personificationen himmlischer Erscheinungen eine Tochter des Himmelsriesen Atlas ist (vgl. Apoll. III, 10, 1). Dass die durch diese Ehe angedeutete Beziehung zur Blitzjungfrau eigentlich dem Gotte gilt, zeigt sich deutlich dadurch, dass diese nicht Geliebte des Gottes und Mutter des Helden genannt wird [1]), wofür sonst Hargina, die Tochter des Flusses Asopos, steht (s. Schol. Apoll. Rhod. I, 752. Paus. V, 21, 6). Nun finden wir in der oben betrachteten Genealogie der Aetolerhelden unter den Töchtern

1) Hyg. P. A. II, 21 Martem ex Sterope Oenomaum procreasse, quam alii Oenomai dixerunt. Hyg. f. 84 Oen. Martis et Asteropes Atlantis filiac filius. Schol. Il. Σ 486 *Στερόπην συγγενέσθαι Ἄρει, ὧν Οἰνομ.*, auch Eratosth. cat. XXIII. Seru. ad Verg. Aen. VIII, 130.

des Agenor, für den Nikander Ares nennt, neben *Στρατονίκη*, *Λαοφόντη* auch eine *Στερόπη*. Den gleichen Namen trägt auch eine Tochter des Porthaon, mit der Acheloos die Sirenen erzeugt.

Dies Zusammentreffen bestätigt uns einestheils die Zurückführung des Oenomaos-Ares auf ätolische Einwanderung; andrerseits legt es uns die Frage vor, wie weit dies Verhältniss naturmythisch begründet sei.[1])

Wir konnten zur Entwicklung der Idee des Ares aus einem Sonnen- und Jahresgotte zum Todes- und Schlachtengotte uns auf die parallele, klar und vollständig vorliegende Ausbildung des Apollocultes berufen; auch diese Frage wird am kürzesten zu beantworten sein, wenn wir darauf hinweisen, dass Apollon als Abzeichen seiner Verderben und Schrecken sendenden Macht die Aegis führt. Als Zeus[2]) die Achäer durch die Troer in die Flucht jagen will, lässt er Apollon dem Heere letzterer voranschreiten (Il. *O* 220 ff.): *εἱμένος ὤμοιιν νεφέλην, ἔχε δ᾽ αἰγίδα θοῦριν* (308). Als er sie schüttelte und dazu laut schrie, schmolz er jenen den Muth in der Brust und sie vergassen der Wehre: *ὣς ἐφόβηθεν Ἀχαιοὶ ἀνάλκιδες· ἐν γὰρ Ἀπόλλων ἧκε φόβον* (327).

Durch die bedeutsame Stellung, die das Gewitter in der Religion der Himmelsmächte einnahm, war dasselbe wie im Zeuscult Symbol der weltbeherrschenden Majestät, so in der mythischen Erscheinung der Kriegsgötter zum höchsten Ausdrucke des Grauens und Schreckens geworden (vgl. Homer a. a. O. 310 von der Aegis *Ἥφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς*

---

1) Wenn der zu Pisa verehrte Ares den Blitz führte, so ist vielleicht der Altar des Zeus Keraunios, der neben dem des Zeus Herkeios im Hause des Oenomaos stand (Paus. V, 14, 5), ursprünglich auf dessen *θεὸς πατρῷος* zurückzuführen, der dann wie der Opferaltar des Zeus Areios nach den Vorstellungen des späteren Olympischen Cultes umgedeutet wurde; um diese Thatsache spann sich dann die Legende, dass der Blitz in des Oenomaos Haus eingeschlagen sei.

2) Dass von diesem Apollon die Aegis erhält, ist Anpassung an das spätere System, wie die Stellung Apollons als Kriegsgott, *Βοηδρόμιος* u. s. w. zeigt.

φόβον ἀνδρῶν). Vermöge dieser fest gewordenen Bedeutung konnte nun auch die Aegis ἐς φόβον ἀνδρῶν rein um dieser Wirkung willen gebraucht werden, so dass die ursprüngliche Naturursache dabei übergangen wird. Man würde in der Schilderung der Ilias den Dichter missverstehen, wenn man sich vorstellte, die Achäer ergriffen vor einem Gewitter die Flucht; vielmehr ist die dämonische Ursache davon, dass ihre Geschosse nicht mehr haften, dass ihnen der Muth entsinkt, das Einherschreiten des ihnen feindlichen Gottes, der den verkörperten Inbegriff des höchsten Schreckens gegen sie kehrt. Auch Athena (*E* 738) wirft, als sie sich zum Kriege rüstet, die Aegis um die Schultern; der Dichter verweilt nur bei den diesem Stücke der Rüstung dämonisch innewohnenden Kräften: Streit, Abwehr, grausige Verfolgung und das Gorgohaupt. Diese Wirkungen allein sollen in der Schlacht zur Aeusserung kommen, so wenig gerade bei diesem Bilde die Naturbedeutung vergessen ist. Wenn nun auch das Walten der Sonnengötter im Gewitter [1]) zunächst in der mythologischen Physik begründet war, so werden wir doch, da im Bilde des Ares sein Walten im Schlachtgetümmel an die Spitze getreten ist, auch den Blitz in seiner Macht als Zeichen dieser seiner Gewalt betrachten.

Hat sich nun die Verbindung des Ares mit einer weiblichen Personification des Blitzes, die wir in Aetolien und in der Oenomaossage vorfanden, dem Inhalt nach als ein echter Zug des Wesens des Gottes ergeben, so fragen wir weiter: ist auch die gewählte Form von Bedeutung? Stand neben Ares eine weibliche Gottheit, deren Walten wie im Gewittersturm so im Getümmel der Schlacht empfunden wurde? Sehen wir zunächst auf das, was in der Mythologie offen zu Tage liegt, so steht neben Enyalios Enyo als engverbundene Gefährtin im blutigen Morden und Toben der Schlacht. Ferner

---

1) Hyg. f. 183. Equorum Solis et Horarum nomina. Eous . . . Aethiops . . . Bronte, quae nos tonitrua adpellamus, Sterope, quae fulgitrua. vgl. Preller II, 80.

haben, wie oben besprochen, Tümpels Untersuchungen die Erinys Tilphossa als Aresgattin in der Stammesreligion der altböotischen Aonen erwiesen, die sich auch unter der ihm vermählten Aphrodite birgt.

Diese beiden Verhältnisse bieten uns ein deutliches Beispiel für die zwiefach verschiedene Art, auf welche eine Göttin einem Gotte beigesellt zu werden pflegt. Entweder ist sie nur Theilhaberin seiner Macht und seines Amtes, sein weibliches Ebenbild, wie Amphitrite neben Poseidon steht, oder die eheliche Verbindung beider ist ein Zusammenschluss zweier für sich selbständiger, wesenhafter Mächte, dessen alljährlich gefeierter Eintritt in seiner naturmythischen Bedeutsamkeit ein wichtiges Stück des Jahresmythos ist, wie z. B. die heilige Hochzeit des Zeus und der Hera. Weiter aber lehrt die Mythologie, dass zu jenem zweiten religiös und mythisch bedeutsamen Verhältniss durch eine natürliche Entwicklung das erstere hinzutritt, wie wenn Hera die Herrschaft des Zeus theilend nicht nur Olympische Himmelskönigin, sondern auch Herrin über Donner, Blitz und ähnliche Phänomene (vgl. Preller I, 136) ist. Falls demnach die dem Ares beigesellte Sterope im ursprünglichen Cultus eine Göttin bedeutete, die vor der Enyo der Vulgärmythologie noch den Naturbezug auf das Gewitter voraus hatte, so konnte diese entweder nach der ersteren Art ein weibliches Ebenbild des Ares darstellen oder auch unter dieser Gestalt nur eine Seite einer vielseitig ausgestalteten Naturgottheit herausgehoben werden. Es leuchtet ein, dass auch in letzterem Falle, so lange wir die überlieferten Züge lediglich aus dem Wirkungskreise des Ares heraus verstehen können, uns in unserm analytischen Vorgehen das mögliche Vorhandensein eines tieferen naturmythischen Hintergrundes in keiner Weise beirren kann.

Sterope, als — vor der Hand nur noch vorausgesetzte — Gewitter- und Schlachtengöttin deckt sich im Kreise hellenischer Gottheiten zum Theil mit Pallas Athene, die, wie schon bemerkt, sich mit der Aegis zur Schlacht rüstet und den Blitz als ihre Lanze schleudert. Im Tempel des Ares zu Athen

(Paus. I, 8, 5) standen ausser der Statue des Gottes noch die dreier weiblicher Gottheiten: Aphrodite (merkwürdigerweise zweimal) Enyo, Athena. Zu der ihm im religiösen Mythos verbundenen Gattin und seiner Genossin im Kampfgetümmel tritt noch die ihm ursprünglich ganz fremde, einheimisch hellenische Göttin, deren Idee sich nur in einem bestimmten Ausschnitt mit der seinen deckt. Da nun die beiden Gottheiten ihrer Wurzel nach sich gänzlich fremd sind, so werden wir, wenn in den nunmehr zu betrachtenden Culten Ares mit einer leicht zu erkennenden Metamorphose der Athena verbunden ist, anzunehmen haben, dass hier jener Aresgattin gleichsam aus der Terminologie der hellenischen Göttervorstellungen ein Name der Athena beigelegt sei.

VI. Ares verbunden mit Triteia und mit Aglauros.

In Tritaia in Achaia (Paus. VII, 22, 6) wurde im Tempel der Athena und der Triteia geopfert. Letztere weist sich deutlich durch das ihr dargebrachte Opfer wie durch ihre Ableitung von Triton als eine leichte Verhüllung der Tritogeneia selber aus. Die Legende machte sie zu einer von Ares geliebten Priesterin der Göttin, welche den Gründer der Stadt Melanippos geboren habe. Dass die Herabsetzung zur Priesterin eine Angleichung an die Idee der jungfräulichen Göttin ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Da die Geburt der Tritogeneia nach Bergks ausgezeichneter Deutung [1]) ein Gewittermythos ist, so brauchen wir nach den obigen Auseinandersetzungen nicht noch einmal zu wiederholen, auf welchem Wege die neben Ares stehende, im Gewittersturm wie im Schlachtgetümmel waltende Göttin zu dem Beinamen der Athena gekommen ist. In dem Namen des Sohnes Melanippos können wir einen Beinamen des Gottes selbst ver-

1) Geburt der Athene, Fleckeisens Jahrbb. Bd. 81. S. 289 ff.

muthen, wenn wir uns an den Olympischen Ares Hippios erinnern.

In Athen ist Ares mit der Athenapriesterin, der Kekropide Aglauros [1]), verbunden. Wir stellen diejenigen Züge ihres Wesens voran, die sich auf wirklichen Cult und göttliche Geltung beziehen. Ihr Heiligthum lag am Nordostrande der Akropolis, so dass die vom Areopag her die Athener auf der Burg belagernden Perser durch dasselbe emporklimmen konnten (Herod. VIII, 52, 53). Schon die Lage des an den heiligen Felsen der Stadtgöttin angeschlossenen Heiligthumes gegenüber dem Hügel des Ares, der den Tempel des Gottes trug, an dessen Fusse sich das Heiligthum der Erinyen befand, deutet die Mittelstellung zwischen dem alt-einheimischen Stadt- und dem Arescult an. Hier schwuren die Epheben den Waffeneid; als *ἵστορες θεοὶ* wurden angerufen *Ἄγραυλος*, *Ἐνυάλιος*, *Ἄρης*, *Ζεὺς κτλ.* (Poll. VIII, 106). Gewiss wird die Reihe der Eidesgötter durch eine wesenhafte Gottheit eröffnet, so dass also ihr Auftreten in der Legende ein Herabsinken von der ursprünglichen Göttlichkeit ist. Jener bürgerlich-militärische Brauch gilt natürlich einer Kriegsgöttin, worauf auch die Verbindung mit Enyalios Ares führt. Diese tritt ausser in der Formel des Waffeneides noch in der Legende von der Stiftung des Areopages hervor, wonach die Tochter des Ares und der Aglauros die von einem Poseidonsohne geschändete Alkippe ist (Apoll. III, 14, 2. Paus. I, 21, 7), worin, wie Welcker treffend sagt (I, 417), nicht allegorische Dichtung, sondern prototypische Fiction eines Criminalfalles zu erkennen ist.

Die mit Ares verbundene Kriegsgöttin ist in den Kreis der um Athena gruppirten Kekropstöchter aufgenommen worden, die eigentlich einzelne heilbringende Wirksamkeiten der Göttin selbst verkörpert darstellen. Schon der Name gehört der Göttin selbst (*Ἄγλαυρος* = klare Luft s. Preller I S. 165. N. 2).[2]) Dieser Anschluss an die Naturseite des Athenacultes

1) O. Müller, Pallas (Kl. Schr. II.) § 9. S. 146.

2) Um der Namensform *Ἄγραυλος* willen eine zu den *ποιμένες ἄγραυλοι*

lässt auch bei der ursprünglichen Aresgattin einen Naturbezug auf die himmlischen Phänomene voraussetzen, der vielleicht durch den Namen nicht angedeutet wird, da einer Schlachtengöttin eher die Wetterwolke als der heitere Himmel zukommt. Es könnte dies als willkürliches Schalten mit der Ueberlieferung erscheinen, allein es liegen auch andre Züge vor, die erkennen lassen, dass hier durch die Verbindung zweier verschiedener Cultkreise ein nicht widerspruchsfreies Amalgam zu Stande gekommen ist. Die Göttin vertraut den drei Kekropiden das in einer Lade verborgene Erichthonioskind an; Aglauros und die ihr, wie auch O. Müller (a. a. O.) vermuthete, wohl nur zufällig beigegebene Herse öffnen wider das Gebot der Göttin die Lade und stürzen sich wahnsinnerfasst von den Felsen herab (Apoll. III, 14, 6, 5. Hyg. f. 166). Die Pflege des erdgeborenen Schlangenkindes im Tempel der Göttin stellt den Inbegriff alles Segens dar, den diese in ihrer mütterlichen Huld auf ihr Land herabsendet. Da nun die *Ἀγλαυρίδες παρθένοι* [1]) nur personificirte Eigenschaften der Göttin selbst sind, so geht gewiss der Zug, dass Aglauros ihre Pflicht verletzt, nicht auf das durch den Namen seiner Wortbedeutung nach bezeichnete Naturwesen, das ja Athena Aglauros [2]) ist. Vielmehr ist dieser Name auf ein Wesen von ursprünglich andrer Bedeutung übertragen worden mitsammt jener Function im Dienste der Athena, für welchen wiederum Aglauros für untüchtig befunden und daher durch die Legende von ihrer Pflichtverletzung daraus entfernt wurde. Entsprechend der unholden Rolle, welche hier Aglauros spielt, knüpfte die Erinnerung an sie wiederum bei dem Feste der Plynterien und Kallynterien an, da die Reinigung des Gottesbildes den gewöhnlichen Tempeldienst

---

zu stellende agrarische Göttin anzunehmen, scheint mir mit Preller unberechtigt, da die Athenadienerinnen 'Allbethauerin' und 'Thau' als *παρθένοι Ἀγλαυρίδες* sachgemäss von der klaren Luft und nicht von dem Hausen auf freiem Felde benannt sind.

1) S. Eurip. Ion 23.

2) Suid. s. u. *ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς* Schol. Aristoph. Thesm. 533 *κατὰ γὰρ τῆς Ἀγραύλου ἄμνυον, κατὰ δὲ τῆς Πανδρόσου σπανιώτερον.*

unterbrach und die Tage des Tempelverschlusses für Unglückstage galten (s. Hermann-Stark G. A. § 61. Nr. 3—6). Stark (a. a. O.) lässt dies Fest gefeiert werden 'zur Symbolisirung der alljährlichen Entfernung der Göttin aus dem Heiligthume und ihres Verfallens an die Mächte der Unterwelt', indem Aglauros 'wesentlich Athene selbst nach ihrer furchtbaren, in Stein und Erstarrung verwandelnden, dieser Macht gleichsam erliegenden Seite' ist. Dagegen glaube ich, dass zunächst eine äusserliche Nöthigung des Cultes die Vorstellung herbeiführte, dass an diesen Tagen der Reinigung die schützende und segensreiche Gegenwart der Stadtgöttin unterbrochen sei, worauf sich an dieser Stelle das finstere Bild einer andern, durch Athena entthronten Kriegsgöttin einschob. — Auch in der von Ovid (Metam. 711—832) erzählten Geschichte von der Liebe des Hermes zu ihrer Schwester Herse zeigt sich Aglauros unhold und von Neid erfüllt. Bedeutsam erscheint mir der Schluss der Geschichte, wonach sie zu Stein erstarrt. Die Todeserstarrung, die der Sage nach ihre Glieder ergreift (Ov. Met. 827 letalis hiems paulatim in pectora uenit), stand ursprünglich in der Macht der mit Ares verbundenen Kriegsgöttin. Wenn diese aber im Sinne ihrer Verehrer ihre Gewalt gegen die Feinde kehren sollte, so konnte die attische Mythologie, die diese fremdher eingeführte Gestalt nicht nur der heimischen Göttin als Dienerin unterordnete, sondern sie auch noch in einen gewissen feindlichen Gegensatz zu ihrer Herrin brachte, dies ihrer Gottheit verlustig gegangene Wesen nunmehr umgekehrt der Todeserstarrung erliegen lassen.

Einer furchtbaren, grimmigen Kriegs- und Todesgöttin eignet auch das Aglauros und Diomedes in Salamis auf Kypros [1]) dargebrachte Menschenopfer, bei welchem ein Ephebe dreimal um den Altar geführt, sodann vom Priester mit der

1) Porphyr. abstin. II, 54. *ἐν τῇ νῦν Σαλαμῖνι . . . ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ . . . ὑφ' ἕνα περίβολον ὅ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους . . . .* 55. *τοῦτον τὸν θεσμὸν Δίφιλος ὁ τῆς Κύπρου βασιλεὺς κατέλυσεν.*

Lanze durchbohrt und auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Diomedes vertritt hier offenbar die Stelle des Ares; wie der Aetolerheld hierzu kommt, soll nunmehr erörtert werden.

VII. Tydeus und Diomedes.

Unter dem mythischen Ruhme von Argos, den Pindar im Eingange der zehnten Nemeischen Ode preist, führt er auch an: *Διομήδεα δ᾽ ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν.* Dass zu Argos Diomedes neben Athena göttliche Verehrung genoss und dieses Cultverhältniss sich auch in der heroischen Sage wiederspiegelt, hat O. Müller (Pall. § 28. Kl. Schr. II S. 168) erkannt. Er weist darauf hin, dass nach den Fingerzeigen, die in der mythischen Genealogie und Geschichte des Tydiden gegeben sind, dieser Cult aus Aetolien abzuleiten ist. Wir kehren hiermit zu unserm Ausgangspunkte zurück und können in Bezug auf den Vater des Tydeus, Oeneus, auf die obige Erörterung verweisen, wonach wir in ihm eine Hypostase des ätolischen Stammesgottes Ares betrachteten. Die Mutter des Tydeus ist Periboea, die Tochter des Hipponoos von Olenos (s. Apoll. I, 8, 4. 5).

Beachtung verdient die von Pisander angenommene Version (Apoll. a. a. O.), wonach Oeneus nach dem Willen des Zeus mit der eigenen Tochter *Γόργη* den Tydeus erzeugte. Sonst gilt als Gemahl der Gorge Andraemon; diese Verbindung mit einem entschieden nach Ares benannten Helden giebt uns das Recht auch den Namen der Mutter bedeutsam zu fassen und in ihr eine Hindeutung auf das oben besprochene göttliche Wesen, das sich unter Namen wie Sterope, Laophonte u. s. w. birgt, zu erkennen.

Es wird für die folgende Untersuchung nicht ohne Nutzen sein, sich kurz die Bedeutung, die in der Heldensage die Einführung der Vaterschaft eines Gottes hat, zu vergegenwärtigen. Da in der mythisch-heroischen Zeit der Götter-

glaube im Centrum der Thätigkeit des Volksgeistes stand, wurden auch die historischen Erinnerungen in der Weise mit der Gottheit Walten und Wirken verbunden, dass in dem Helden, in dessen Bild die dichtende Sage die Ruhmesthaten des Stammes zusammenfasst, die Kraft des Gottes sich zu diesem bestimmten historischen Momente in einem gotterzeugten Helden verkörpert. Dabei ist ein Herabsinken des Gottes zum Helden, so lange des ersteren Cultus und dessen Stammesträger ihre individuelle Selbständigkeit nicht einbüssen, unmöglich, wie z. B. Zeus zwar der Vater vieler Helden, niemals aber zum Helden herabgesunken ist.

Der fundamentale Unterschied, dass das Walten des Gottes im Naturleben und im Menschengeschick von seinen Verehrern empfunden wurde, während der Held der Sage seine gleichfalls göttliche Macht nur in einem bestimmten Kreise erwiesen hat, fällt fort, wenn in einem fremden Stamme die Erinnerung an Cultus und Sage einer untergegangenen Stammesindividualität fortlebte. Es ist ebenso natürlich, dass dann der seiner Würde und Geltung beraubte Gott als ein geschichtlich vergangenes, sagenhaftes Wesen erscheint, wie dass die in mythischen Formen sich ausdrückende Kunde der Vergangenheit, um die Erinnerung eines Stammes festzuhalten, zu dem schon ausgeprägten Auszug und Inbegriff seines Wesens und Lebens, seiner Gottesvorstellung griff. Dann also erscheint der Stammesheld zugleich als Vertreter des untergegangenen Cultus wie als Vorkämpfer seines Volkes in seiner historischen Stellung.

Wenden wir uns nun zu Tydeus und Diomedes zurück, um nach Massgabe dieser allgemeinen Sätze über das Verhältniss von Heldenthum und Volksreligion den religiösen Gehalt ihrer Sage zu prüfen, so können wir über den durch sie vertretenen Volksstamm in dieser nicht ethnographischen, sondern mythologischen Untersuchung nicht mehr aussagen, als sich aus der Sage selbst ergiebt, nämlich dass derselbe aus

Aetolien, woher die Anknüpfung an den Arescult stammt, in Argos eingewandert ist und dort mit den Achäern verschmolz, daher die Theilnahme seiner Helden an den grossen Gemeinunternehmungen der Achäer, dem thebanischen und troischen Kriege sich schreibt. Welcker (Ep. Cycl. II S. 320) nimmt an, dass in die historisch höchst wahrscheinliche Verbindung von Argeiern mit einem vertriebenen thebanischen Fürsten Tydeus wohl nicht blos dichterisch als ein Hauptheld der Aetolerlieder hereingezogen worden sei. 'Die dichterischen Namen Portheus und Agrios, die den wilden und kriegerischen Charakter des Volksstammes ausdrücken, sowie Meleagros, Oeneus und Melas mit seinem Cultus zusammenhängen, berechtigen auch Tydeus den 'Stürmer' [richtiger wohl den 'Zuschläger' s. Preller II^3 S. 352, N. 4 und Curtius, Grundzüge S. 225] für ein Kind der Poesie oder ein Charakterbild ätolischer Sitten und Geschichten zu nehmen' (S. 331). Wir werden die Kriegshelden der Aetoler mit der geschichtlichen Thatsache der Verehrung eines Kriegsgottes in der Weise zu verknüpfen haben, dass beides in dem kriegerischen Volkscharakter seine Wurzel hatte, der im Wesen eines ursprünglichen Naturgottes das Walten in der blutigen Schlacht in den Vordergrund treten liess. Auf diesem Boden ist nun auch die Sage von Tydeus erwachsen, dessen Heldenthaten, nach der Bedeutung, die wir seiner Abstammung von Ares-Oeneus zuweisen, als Ausfluss und Erweis Areischer Kraft zu betrachten sind. (Vergl. Eurip. Phön. 134 *Τυδεύς, Ἄρην δ᾽ Αἰτωλὸν ἐν στέρνοις ἔχει* und den vom Scholiasten hierzu angeführten Vers des Kallimachos: *εἰμὶ τέρας Καλυδῶνος, ἄγω δ᾽ Αἰτωλὸν Ἄρηα* (frg. 226 Schneider), der als eine Schildumschrift von dem dargestellten Kalydonischen Eber ausgesagt zu denken ist, s. Callimachea ed. Schneider II S. 468). Ausser diesem auf dem Boden der Stammessage sicher gestellten Verhältnisse ist noch zu beachten, dass in der gemein-hellenischen Dichtung Athena als die Göttin, welche Tydeus wie Diomedes Heldenmuth und Stärke einflösst, hervortritt. Besonders deutlich zeigt sich dies in dem für unsre Untersuchung überhaupt wichtigem Gesange der Ilias,

der den Titel *Διομήδους ἀριστεία* trägt. So betet Diomedes (*E* 116) *εἴ ποτέ μοι καὶ πατρὶ φίλα φρονέουσα παρέστης κτλ.*, worauf die Antwort der Athena (125 ff.): *ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος πατρώϊον ἧκα, ἄτρομον, οἷον ἔχεσκε σακέσπαλος ἱππότα Τυδεύς.* Diomedes führt vor Troja die Söhne der Achäer, die Argos, Tiryns u. s. w. bewohnen (*B* 559 ff.); desgleichen erscheint auch seine Schutzgöttin als die echt hellenische Zeustochter. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass die aus poetischer Abklärung entstandenen Göttergebilde des Epos nicht für die Bestimmung einer Gottheit, die im Boden des Stammescultus, also der eigentlichen historischen und positiven Religion Griechenlands wurzelt, massgebend sind.

Wenn der an Diomedes' Namen geknüpfte Athenacult, dessen einzelne Züge sogleich zu erörtern sind, aus Aetolien her in Argos einwanderte, so traf er hier mit einem Dienste der neben dem Zeus Larissaios auf der Höhe der Stadtburg verehrten Jungfrau (Paus. II, 29, 4) zusammen, da wahrscheinlich beide Heiligthümer in die Religion der Pelasger gehören. Dadurch war für die ätolische Göttin die Anpassung an die urgriechische Gottheit, die dem Kern und Keime nach mit dem späteren hellenischen Götterwesen identisch ist, und im Fortgange der Religionsentwicklung deren Hellenisirung angebahnt. Dass aber die hellenische Athena nur am Abschluss der Geschichte dieses Cultes, d. i. an dem Punkte seiner Einmündung in die Nationalreligion steht, ursprünglich aber ein Wesen ganz andrer Art und Herkunft diese Stelle einnahm, dafür sprechen sogleich näher zu erörternde Anzeichen.

Wenn wir zunächst auf den Ausgangspunkt dieses Cult- und Sagenkreises, Aetolien, zurückblicken, finden wir eine Kriegsgöttin (Stratonike, Laophonte, Gorge), die als Abzeichen ihrer Verderben und Schrecken sendenden Macht Blitz und Donnerwolke führt, deren eheliche Verbindung mit Ares und deren göttliche Geltung andre Culte (Sterope in Olympia, Triteia, Aglauros) ergänzend aufweisen. Da nun der Genealogie nach Ares Stammesgott des Tydeus ist, so wird schon dadurch wahrscheinlich, dass auch die ihn schützende Kriegs-

göttin die Aresgemahlin ist. Beweisend hierfür ist die enge Verbindung, in welcher Diomedes mit dem Athenaculte steht. Diese seine Stellung deutet schon die Sage vom Zug der Sieben gegen Theben im Voraus an und gewiss konnte die Thebais des Kyklos dieser bedeutsamen und hochalterthümlichen Wendung nicht entrathen (s. Welcker ebend. S. 362—366). Als Tydeus von Melanippos schwer verwundet mit dem Tode rang, eilte Athena herbei, um ihm Unsterblichkeit zu bringen. Amphiaraos wirft ihm das abgeschnittene Haupt des Melanippos zu, das dieser in toller Kriegswuth mit den Zähnen zerfleischt. Da wendet sich Athena entsetzt von ihm ab und der Sterbende ruft ihr noch nach, seinem Sohne das ihm vorenthaltene zu verleihen.[1]) ʻDen Diomedes machte einst die blonde Glaukopis zum unsterblichen Gotteʼ singt Pindar zum Ruhme des ʻgottgezierten Hauses der Heraʼ (Nem. X, 11). Während der Scholiast zu dieser Stelle den Cultus von Metapont und andern unteritalischen Stätten anführt, deren Erörterung ausserhalb der Grenzen unsrer Aufgabe fällt, ist es für uns wichtig, den Spuren dieses Verhältnisses in Argos nachzugehen. Bei dem Zuge, der das Palladion zum Bade im Inachos führte, wurde der Schild des Helden einhergetragen; s. Callim. lavacr. Palladis v. 35: *φέρεται δὲ καὶ ἁ Διομήδεος ἀσπίς, ὡς ἔθος Ἀργείων τοῦτο παλαίοτατον* (vgl. schol. ad v. 1). Ferner galt der Tempel der Athena *Ὀξυδερκώ* für seine Stiftung.[1]) Die Sage vom Raube des Palladions durch Diomedes knüpft, wie Müller (S. 170) richtig urtheilt, an die bereits vorhandene Verbindung des Diomedes mit dem Athenaculte an und kehrt das wirkliche Verhältniss um, indem sie aus einer einzelnen Heldenthat den bestehenden Cultusbrauch erklärt.

---

1) Pherecyd. frg. 51 (F. H. G. Müller I, p. 85) . . . *κατʼ ἐκεῖνο καιροῦ παρεῖναι Ἀθηνᾶν, ἀθανασίαν αὐτῷ ἐξ οὐρανοῦ φέρουσαν καὶ διὰ τὸ μύσος ἀπεστράφθαι. Τὸν δὲ θεασάμενον παρακαλέσαι, τῷ παιδὶ αὐτοῦ χαρίσασθαι τὴν ἀθανασίαν.* Apoll. III, 6, 8.

2) Paus. II, 24, 2; desgleichen das der Athena *Ἀνεμῶτις* zu Mothone. Paus. IV, 35, 5.

Was nun aber die Bedeutung dieses Verhältnisses anlangt, so sagt Müller: 'Gewiss ist Diomedes ursprünglich der Name eines mit der Athena verbundenen Gottes, eines ähnlichen Wesens wie der mit Aglauros verbundene Ares.' Hierzu ist nun erstens zu bemerken, dass die Pallas, neben welcher ein kriegerisch gerüsteter Gott verehrt wird, sicher nicht die jungfräuliche Zeustochter Athena ist. Wenn aber zweitens das Palladion die Göttin des Diomedes die Blitzeslanze schwingend darstellte, so fanden wir in der ätolischen Heimath dieses Sagenkreises eine Göttin, die in genauer Entsprechung dieselben drei Eigenschaften zeigt: das Walten im Gewitter, in der Schlacht und die Verbindung mit einem kriegerischen Gotte, nämlich mit Ares, als dessen heroische Metamorphose wir daher auch den Diomedes ansprechen. Es ist also der oben erörterte Fall eingetreten, dass ein Heros, von der Sage zum Träger eines bestimmten Abschnittes der Stammesthaten und -Schicksale erschaffen, zugleich einen gleichfalls nur der Vergangenheit angehörenden, in der Erinnerung lebenden Götterdienst repräsentirt.

Das Untergehen des Arescultes giebt sich als ein Aufgehen in den Athenacultus zu erkennen, und aus diesem Endresultat lassen sich einigermassen die in dieser Entwicklung wirksamen Kräfte abnehmen. Zunächst ist der beiden Culten gemeinsame Ausschnitt ihres Wesens, die Macht über das Gewitter wie über Krieg und Schlacht, bei Ares nur ein kleiner Theil des ursprünglichen Wesens; wenn gleichwohl dieser Zug die Geschichte des Cultus bestimmte, so folgt daraus, dass der volle Naturbezug, den wir noch in Aetolien durch die Gleichsetzung mit Dionysos ausgedrückt fanden, von den Ausläufern dieses Cultes verlassen wurde, was der Lebensrichtung eines wandernden Kriegerstammes durchaus gemäss war. Die alt-einheimische Göttin behauptete, eben weil sie nicht blos Kriegsgöttin war, auch in dieser Eigenschaft das Feld. Wie die Göttin von der gräuelvollen Wuth des Tydeus ihr Antlitz wendet und ihm die zugedachte Unsterblichkeit versagt, so wendet sich auch das

griechische Religionsbewusstsein von dem aus dem gleichen Stammescharakter geborenen Gotte ab; wenn aber die Unsterblichkeit dem Diomedes von seiner Schutzgöttin zu Theil wird, so zeigt dies an, dass bei dieser Heldengestalt der Process der Aneignung und Hellenisirung vollendet worden ist. Sein Verhältniss zu Athena ist, der hellenischen Anschauung entsprechend, das des Schützlings, dem sein göttlicher Beistand Kraft und Muth einflösst. Daneben aber ‘blickt selbst in der homerischen Poesie, die doch als die reinste und vollkommenste Ausbildung der rein heroischen Vorstellung gelten kann, ein andrer Geist und Charakter durch als bei allen andern Heroen. Er erscheint in noch näherer Verbindung mit Athena, als die sonst von ihr begünstigten Haupthelden Achill und Odysseus; sie besteigt in eigener Person denselben Wagen mit ihm.’ (O. Müller a. a. O.)

Wenn wir das Bild der Ilias (*E* 839 ff.), die gewaltige Göttin und den besten Mann von einem Wagen herabkämpfend, für einen Nachklang älterer Religionsvorstellung, die zwei verbundene Gottheiten im Kriegsgetümmel einherfahrend schaute, erklären, so könnte dem entgegengehalten werden, dass ja der von Diomedes unter Athenas Schutze geführte Kampf gerade dem Ares gilt, der nach unsrer Auffassung der neben der kriegerischen Pallas verehrte Gott war. Allein gerade dieser Zug bestätigt unsre Auffassung über die hierbei vor sich gegangene religiöse Entwicklnng. Die Sage zeichnet in dem Stamme der ätolischen Helden an Tydeus wilde, der Göttin verhasste, d. i. dem griechischen Religionsbewusstsein widerstrebende Kriegswuth, an Diomedes kühne, aber besonnene Tapferkeit, die er dem Schutze der Göttin verdankt, welche ihm Unsterblichkeit gewährte. Dagegen hat Ares im späteren Götterstaate zwar göttliche Geltung, vertritt aber die erstere, durch die Sage von Tydeus’ Tode verurtheilte Kampfesart; wenn also Diomedes gerade dadurch zum ruhmreichen Schützling der Göttin wurde, dass die allzu wilde Kampfeslust seines Stammes seinem Bilde fern blieb, so konnte die Bedeutung dieses Abklärungsprocesses nicht besser veranschau-

licht, das so entstandene Bild des echten, gottgeliebten Heldenthumes nicht besser gefeiert werden, als dadurch, dass der Held als Ueberwinder der wild tobenden Schlachtenwuth auftrat. Der von der Nationalsage recipirte, mit wirklichem Cultus der hellenisch gewordenen Göttin in Verbindung stehende Held spricht gleichsam das Verwerfungsurtheil über den seiner eigentlichen Substanz verlustig gegangenen, mehr in den dichterischen Olymp als in den nationalen Cultus aufgenommenen fremden Gott aus.

Dass die Scheidung zweier ursprünglich wesensgleicher mythischer Gestalten so vollzogen wird, dass die vom nationalen religiösen Bewusstsein recipirte sich gegen die abgewiesene wendet, dafür dürften sich in der griechischen Mythologie vielfach Belege finden lassen, wenn man die genetische Entwicklung der einzelnen Culte schärfer ins Auge fasst.

VIII. Perseus.

a. Perseus und Dionysos.

Die mythische Vorstellung, dass dem Dionysos als der sommerlichen Jahreshälfte die Leben vernichtende Macht eines Sonnengottes entgegentritt, finden wir mit höchst bemerkenswerther Deutlichkeit auf einer Reliefdarstellung in Argos ausgedrückt, welche die Legende mit der Gründung des Dienstes des Apollon Lykios durch Danaos verknüpfte (Paus. II, 19, 3 u. 6). Auf einer Felswand vor dessen Tempel war ein Wolf einen Stier anfallend dargestellt; ersterem stand eine Jungfrau bei, indem sie auf den Stier einen Stein warf. Der Wolf-Apollon ist der Gott seiner im Hochsommer zerstörend wirkenden Natur nach (vgl. Welcker I, 476—481); diesem ist durch Einmischung der einer späteren Entwicklungsstufe angehörigen Idee der Letoiden seine Zwillingsschwester als die ihm in allen Stücken gleichende beigegeben, ohne dass sie ursprünglich in diesem Jahresmythos eine Stelle gehabt hätte. Wir

sehen hier, dass im älteren Culte des Apollon die Vorstellung der das blühende Naturleben vernichtenden Gewalt weit lebendiger war, etwa in dem Masse, wie sie sich im Mythos und Cultus des Hyakinthos von Amyklae erhalten hat; da sich hieran durch Ausbildung und Anwendung auf das Menschenleben die Idee des Todes- und des die Aegis führenden Schlachtengottes anschloss, so bietet uns das Zurücktreten dieses zusammenhängenden Ideencomplexes hinter den andern Aemtern des Gottes wie Mantik, Kitharistik u. a. eine Parallele zu der Verkümmerung der gleichen Naturidee des Ares. Endlich ist klar, dass die Zusammenstellung des aus seinem Lichtlande jenseits des Meeres nach Argos gekommenen Apollon mit dem thrakischen Dionysos nicht ursprünglich sein kann, sondern dass dieser an religiösem Gehalt überaus reiche und glänzende Cult den Gott aus seiner Stelle verdrängt hat, der noch in der Religion der ätolischen Hyanten Ares hiess. Es ist an sich nicht wahrscheinlich, dass an einer Stätte so reicher Sagenentwicklung wie Argos dieser Gott dadurch spurlos verschwunden sei. Betrachten wir zunächst, wie der dortige Dionysoscult den Wechsel des Jahreslebens mythisch wiederspiegelt. Die bedeutungsvollsten Feste desselben spielten sich an dem sogenannten Alkyonischen See von Lerna[1]) ab, an welchem sich auch das Heiligthum des Gottes wie das der Demeter Prosymna befand. (Aus einer späteren Vermischung beider Culte sind die Lernäischen Mysterien, eine Nachahmung der Eleusinien, entstanden [s. Preller, Dem. u. Pers. 210 ff.]. Ueber Alter und Echtheit des hereingezogenen Dionysosdienstes kann natürlich deswegen nicht abgesprochen werden.) Der See von Lerna war nach dem Glauben der Argiver unergründlich tief und zog jeden, der das stille Wasser zu durchschwimmen wagte, in seinen Schlund hinab. Schon in diesem Volksglauben ist die mythische Bedeutung des Seees ausgesprochen: seine Tiefe ist der Abgrund der Unterwelt, des Todes selber. Auch ausdrücklich wird derselbe als Eingang in den Hades

1) Paus. II, 37.

bezeichnet, durch welchen Dionysos seine Mutter ans Licht emporführte.[1]) Den Kern des ganzen Cultes legt die Nachricht Plutarchs (d. Is. et Os. 35) bloss: *Ἀργείοις δὲ βουγενὴς Διόνυσος ἐπίκλην ἐστίν, ἀνακαλοῦνται δὲ αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος, ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον*[2]) *ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ.* Der stiererzeugte, auf dem Relief stiergestaltete Dionysos, in dessen Dienste auch in Argos der Phallos auftrat (Herod. 2, 49), ist die zeugende Kraft des Naturlebens; deren Erweckung durch Trompetenschall und Ruf offenbar eine Frühlingsceremonie, wie die Herbeirufung des Stier-Dionysos mitsammt den Chariten durch die Frauen in Elis, oder die Auferweckung des Liknites durch die Delphischen Thyiaden. Der 'Thorwart', d. i. der Gott der Unterwelt, deren Pforten alles Lebende aufnehmen, wird durch das Opfer eines (schwarzen) Lammes bestimmt, seine Thore dem zur Oberwelt emporfahrenden zu öffnen. Dass aber aus dem See der Gott des neu erwachenden Lebens emporsteigt, dies wurzelt offenbar in der Anschauung von der die Vegetation erquickenden und so Leben zeugenden Feuchte, wie umgekehrt der von Lykurgos verjagte Dionysos ins Meer, in den Schoss der Thetis flüchtet.

Führte so die Frühlingsfeier das Emporsteigen des Gottes aus dem Wasser vor, so fordert dies als nothwendige Ergänzung eine Darstellung jener Wende des Naturlebens, durch die der Frühlingsgott in die unterweltliche Tiefe des Seees hinabgescheucht wurde. Wenn der diesen Akt des jährlichen Naturdramas allgemein darstellende Mythos, der von Lykurgos, schon eine moralisirende Wendung genommen hat, so dass auch die älteste Ueberlieferung statt von einem Naturvorgange von einer frevelhaften Störung des Gottesdienstes spricht, so dürfen wir auch in dem Sagenkreise von Argos keine so unverhüllte Darstellung erwarten, wie sie das den Wolf-Apollon darstellende Bildwerk vorführt und wie sie der von Plutarch

---

1) Paus. ebend. 5: *Ἀλκυονίαν λίμνην, δι᾽ ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἅιδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα.*

2) Schol. Pind. Ol. IX. *ἡ Λέρνη κτλ. φασὶ καὶ τὴν ἄβυσσον κρήνην αὐτόθι εἶναι.*

berichtete Cultusakt mit Sicherheit für die ursprüngliche Naturreligion erschliessen lässt. Leicht möglich ist es, dass die alljährlich bei Nacht vorgenommene Ceremonie am See, deren Beschreibung Pausanias [1]) (II, 37, 5) aus frommer Scheu unterdrückt, die Leiden des Gottes anging. — In argivischer Sage ist es Perseus, der dem Thiasos des Gottes feindlich entgegentritt und dessen Mänaden in der Schlacht tödtet. Man zeigte in Argos das Grabmal der Mänade *Χορεία* (Paus. II, 20, 3) und die Gesammtgräber der Dionysos begleitenden und im Kampfe getödteten Weiber vor dem Tempel der Hera Antheia (Paus. II, 22, 1) [2]). Diese führten den Namen der 'Meeresfrauen' *Ἁλίαι γυναῖκες*. Da nun die den Gott umschwärmenden Mänaden eigentlich dessen Ammen, die Nymphen des befeuchtenden, nährenden Wassers sind, da weiter im argivischen Cultus der Frühlingsgott dem Wasser entstieg, so werden wir in diesem Beinamen einen echten Zug des alten Naturmythos erkennen. Auch Lykurgos verscheucht die feiernden Gottesammen, insofern die zerstörende Gewalt des Hochsommers auch deren Leben, das sich in Blüthe und Wachsthum der Vegetation äussert, vernichtet zu haben scheint. Fügt sich nun die durch öffentliche Cultmale von Argos bezeugte Tödtung der *Ἁλίαι γυναῖκες* durch Perseus genau dem Dionysosmythos ein, der der Frühlingsfeier am Lernäischen See zu Grunde lag, so bringt den letzten Zug, der den Ring des Jahresmythos schliesst, die Nachricht bei, dass Perseus den Dionysos getödtet und in den See von Lerna geworfen habe.[3]) Da dem im Frühling dem Wasser mit seinen Nymphen entsteigenden Gotte nothwendig in diesem Systeme die Macht eines Leben vernichtenden Sonnengottes entgegengestanden

---

1) *τὰ δὲ ἐς αὐτὴν* (sc. *τὴν λίμνην*) *Διονύσῳ δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὅσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι.*

2) *ἀπέθανον δὲ αἱ γυναῖκες ἐν μάχῃ πρὸς Ἀργείους καὶ Περσέα, ἀπὸ νήσων τῶν ἐν Αἰγαίῳ Διονύσῳ συνεστρατευμέναι· καὶ διὰ τοῦτο Ἁλίας ἐπονομάζουσιν.*

3) Schol. Il. Ξ 319 . . . (Perseus) *Διόνυσον ἀνεῖλεν εἰς τὴν Λερναίαν λίμνην ἐμβαλών.* vgl. Lobeck Agl. 573.

haben muss, der, wie nach der Analogie des Lykurgos vorauszusetzen, zu einem nur gegen den Cultus einschreitenden Heros herabgesunken ist, so liegt kein Grund vor, der Tradition, die diesen Gott Perseus nennt, zu misstrauen. Vielmehr haben wir umgekehrt aus diesem Zuge dessen Wesen zu bestimmen: Perseus war seiner ursprünglichen religiösen Geltung nach ein Sonnen- und Jahresgott, der zunächst die dem Dionysos feindliche Jahreshälfte, die Tod bringende Naturmacht darstellt, zugleich aber mit Dionysos selbst identisch ist.

Soviel ich sehe, ist man bei der Deutung des Perseusmythos noch nie von diesem Zuge des Cultus, sondern immer von der Sage, namentlich von der vom Morde der Gorgo ausgegangen. Doch wird jeder, der mit mir der Ansicht ist, dass die echten Mythen, die der bildliche Ausdruck religiöser Ideeen sind, im Cultus wurzeln, hiermit einverstanden sein.

Die Gleichsetzung des Perseus mit Ares ist schon einmal als Vermuthung von H. D. Müller, der, wie oben gesagt, über dessen Verhältniss zu Dionysos nicht Welckers Ansicht beitritt, gelegentlich einer Recension ausgesprochen worden (Philolog. XIV S. 129). Die vollständige Anführung seiner Worte überhebt mich weiterer Bemerkungen über das Verhältniss meiner Ansicht zu jener: ‘Ich will es hier nur als eine Vermuthung aussprechen, dass eine Metamorphose des Ares in dem Heros Perseus, seinem Namen nach der Verderber, ein Enkel des Abas, also ein thrakischer Heros [vergl. Müller Orchomen. S. 386], steckt, dessen Sagenkreis aber so viel fremdartige Elemente an sich gezogen hat, dass es schwer hält, das ursprüngliche aus demselben auszuscheiden.’

Der Name bezeichnet in der Theogonie in der Form *Περσῄς* (V. 377) ein Lichtwesen, den Bruder des Astraeos und Pallas, von Asteria, der Schwester der Leto, Vater der Hekate (409 ff.) (vgl. Schoemann, Op. II S. 243 ff.). Desgleichen wird eine Okeanide Perseis Gattin des Helios und Mutter der Kirke und des Aietes genannt (Od. κ 135 ff., Theog. 957 ff.). Usener (Rh. M. XXIII S. 346—353) leitet diese Namen aus einer weitverzweigten Wurzel perj = glänzen ab. Ferner ist der Zug

der Sage, dass Perseus seinen Grossvater Akrisios durch einen unglücklichen Diskoswurf tödtet, schon längst mit dem Amykläischen Mythos zusammengestellt worden, in welchem gleichfalls die tödliche Macht des Sonnengottes durch ein an die Sonnenscheibe erinnerndes Bild bezeichnet wird.

b. Perseus und Gorgo.

Der Gott, der im Jahreslaufe der blühenden Natur Tod und Vernichtung brachte, wird durch Anwendung dieser Idee auf das Menschenleben zum Kriegsgotte; seine göttliche Gemahlin wird durch die gleiche Auffassung zur Schlachtengöttin, die als sinnenfälliges Abzeichen ihrer alles in Schrecken und Flucht setzenden Gewalt die Wetterwolke führt. Da diesem mythischen Gebilde unter den gemeingriechischen Gottheiten die Vorstellung der Athena als Pallas, d. i. als blitzschwingende, aegisgerüstete Kriegsgöttin entspricht, so fanden wir die fremde Göttin der einheimischen untergeordnet (Triteia, Aglauros) oder mit ihr identificirt. Auch bei Perseus stellt sich die Beziehung zur Athena als der wichtigste Theil seines Mythos dar: er übergiebt Athenen das Haupt der Gorgo, das diese auf ihre Aegis heftet.

Als Athena sich zum Kriege rüstet, wirft sie die schreckliche Aegis um die Schultern, die rings mit Furcht umkränzt ist (Il. *E* 733 ff.): V. 740 *ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἰωκή, ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου, δεινή τε σμερδνή τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο.* Unter den dämonischen Gewalten, welche die dem Gewitterschild der Athena entströmenden Wirkungen bezeichnen, wird das Gorgohaupt, das auch dem gleichfalls im Gewitter waltenden Zeus eignet (*Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*), als das höchste des Grauens und Schreckens hervorgehoben. Nach dem Wortsinn dieser Stelle ist das Gorgoneion nicht die Gewitterwolke, sondern die Verbildlichung der derselben innewohnenden dämonischen Wirkung, nämlich des allbewältigenden Schreckens, der in der Macht der Schlachtengöttin steht. Dass dieser *φόβος ἀνδρῶν* nicht an der Aegis allein haftet, zeigt die Stelle der Odyssee (*λ* 633), wonach

Odysseus bei seiner Todtenbeschwörung fürchtet: *μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου ἐξ Ἄιδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια.* Dieser Bezug auf die Todesmacht wird durch den Zug des Mythos als ursprünglich erwiesen, dass sein Anblick alles Lebende versteinert. Das gleiche Bild der Versteinerung fanden wir in der Sage von der Aresgemahlin Aglauros angewandt, die zur Athenapriesterin herabgesunken selber der tödlichen Macht erliegt, die ihr als Kriegsgöttin eignet. An diesem Punkte scheint mir die Natur des Mythos eine andre Erklärung als die bisher gegebenen zu fordern. Wie diese tödliche Wirkung vom Monde[1]), auch wenn dieser als Gesicht der Nacht zugleich die kosmogonische Urnacht dargestellt hätte, wie Preller (I³ S. 157—159) will (was sich übrigens schwer vorstellen lässt), ausgehen soll, kann ich nicht nachfühlen; die sonstigen Unwahrscheinlichkeiten, welche eine solche Erklärung nothwendig nach sich zieht, aufzuzeigen, wäre eine ebenso leichte wie unfruchtbare Arbeit.

Eine einfache und gerade Auffassung der citirten Homerischen Stellen ergiebt uns: das Gorgohaupt ist das Sinnbild der Tod und Vernichtung entsendenden göttlichen Macht, deren von den Menschen überhaupt mit Furcht und Grauen gedacht wird, die sich insbesondere in der mörderischen Schlacht furchtbar erweist und daher mit dem Schrecken einflössenden Phänomen des Gewitters[2]) verbunden erscheint. Nach dieser Bestimmung der Bedeutung des Symboles sind zwei Fragen zu erledigen: erstens, warum wurde zum Ausdruck dieser Idee das Symbol eines grimmig verzerrten Antlitzes gewählt, zweitens, in welchem Verhältniss steht dasselbe zur Idee der Athena?

Ueber die Bedeutung der Gorgonendarstellung handelt in ausgezeichneter Weise O. Müller in seiner Recension von

---

1) So Gaedechens H. A. Enc. Artikel Gorgo (Sect. 74. S. 387 ff.) Schoemann Opusc. II, 205 ff.

2) Lauer System d. Gr. Myth. S. 325, Dilthey Annal. d. Inst. Bd. 43. S. 212 ff. und Roscher 'Ueber Gorgo und Verwandtes' haben diese Naturseite der Gorgo richtig bestimmt, nur die religiöse Substanz des Mythos zu wenig beachtet.

Levezows Abhandlung über das Gorgonenideal (Kl. Schr. II S. 466 ff.). Es ist allgemein angenommen, dass 'das Gorgoneion ein auf den höchsten Grad getriebener, karrikirter Ausdruck von Zorn, Wuth und Hohn ist aus einer Zeit, wo der künstlerische Trieb der Griechen noch die grellsten Züge für seine Darstellungen am liebsten ergriff.' In dieser Bedeutung ist es auf dem Schilde des Agamemnon dargestellt, wo die ihm beigesellten Wesen *Δεῖμος* und *Φόβος* seine Bestimmung offenbaren (Il. *Λ* 36): *τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο, δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δειμός τε Φόβος τε.* Hektor jagt (*Θ* 349) die Achäer in die Flucht *Γοργοῦς ὄμματ' ἔχων ἠὲ βροτολοιγοῦ Ἄρηος.* Da rein dämonisch-allegorische Gestalten, wie die *Ἔρις αἰσχίστη τὸ εἶδος* auf der Kypseloslade (Paus. V, 19, 1) und die *Κήρ* auf dem Heraklesschilde (Hes. sc. Herc. 156) dieselben Züge erhalten, so haben wir die gleiche Bildung der Gorgo auch auf die gleiche Ursache zurückzuführen. Das von höchster Kampfeswuth verzerrte Antlitz, das man dem Feinde als Schreckbild entgegenhielt, wurde zum Zeichen der in der Schlacht waltenden Macht der Vernichtung selber. Demnach ist die Bildung des Gorgohauptes von dem Bezug auf die Schrecken der Schlacht ausgegangen, obwohl die hierdurch bezeichnete Idee ursprünglich weitere Geltung besass. Die gleiche Todesmacht stellt die spätere bildende Kunst so dar, dass wir in den schönen Zügen der Medusa selber die Todeserstarrung erblicken, wie sie die Lebenswärme auslöscht. Die Kunst lässt also das Wesen der Macht erliegen, die ursprünglich als Versteinerung des Lebenden, als Schrecken der Schlacht von ihm ausging, geradeso wie die Enyo-Aglauros in der Legende selbst zu Stein wird.

Wir haben bisher das Gorgoneion als Symbol göttlicher Macht und Wirksamkeit betrachtet; die Entstehung eines solchen ist aber nur auf dem Boden einer bestimmten Cultusidee denkbar, da dasselbe nur in der Hand einer wesenhaften Gottheit Bedeutung gewinnen kann. Nun ist das Gorgoneion ein stehendes Attribut der Pallas-Athena (s. Preller I³, 159). Wenn damit constatirt ist, dass für die griechische Vorstellung das-

selbe eine Seite der göttlichen Wirksamkeit Athenas versinnlichte, so ist damit noch nicht gesagt, dass dasselbe ursprünglich auf dem Boden dieses Cultus erwachsen ist.

O. Müller[1]) fasst allerdings die Gorgo als eine feindliche Pallas, als einen für sich ausgestalteten, zur Selbständigkeit erhobenen Zug ihres eignen Wesens. Die Frage, wo denn in der Natur Athena vernichtend und tödtend wirke, sucht Müller durch Verweisung auf die in der heissen Jahreszeit gefeierten Skirophorien, die mit Sühngebräuchen verknüpft waren, zu beantworten (s. Pallas § 68. S. 235). Da er aber selber unterlassen hat, von dieser Anschauung aus die Perseusfrage zu deuten (s. die verzichtende Bemerkung am Schluss des § 30), so braucht das derselben Entgegenstehende, namentlich dass gerade beim Gorgoneion ein specieller Bezug auf Sonnengluth nicht nachzuweisen ist, nicht weiter ausgeführt zu werden. Nach meiner Ansicht ist das Wesen der Aethergöttin derart, dass aus ihm heraus unmöglich eine tödlich und furchtbar wirkende Kraft besonders herausgehoben und symbolisch dargestellt werden konnte. Ebensowenig kann die von Müller in den Prolegomenen betonte Auffassung das Richtige treffen, dass die Enthauptung der Medusa die Ueberwindung eines furchtbaren, Vernichtung drohenden Principes bedeute, da ja die Sage damit endet, dass Athena das Gorgoneion auf ihre Aegis heftet, wodurch sie, wie Müller selbst sagt, faktisch zur Gorgone wird.

Athena erhält das Gorgoneion durch Perseus; dieser gehört im argivischen Cultus zu einem der Athena ganz fremden Religionskreise: er ist in den Lernäischen Mysterien der Todesgott, der den Frühlingsgott in die Tiefe des Seees hinabscheucht, er ist mit dem Gotte Ares durchaus wesensgleich. Wie neben Ares eine Göttin (Sterope, Aglauros, Triteia) stand, die in der Schlacht wie im Gewitter waltend sich an die Cultusidee der Athena anschloss, so haben wir auch in Gorgo, deren Haupt die griechische Göttin als Symbol ihrer Macht führt, die ursprüngliche Gemahlin des Ares-Perseus zu erkennen.

---

1) Prolegomena S. 307—315. Pallas § 29 u. 30. (Kl. Schr. S. 172.)

Wie der Stamm, der den Perseus-Dionysoscult nach Argos verpflanzte, seine selbständige Nationalität einbüsste und mit den Danaern und Achäern verschmolz, so überwand auch der im einheimischen Boden gewurzelte Dienst der Athena den fremdher eingedrungenen. Aus den Elementen jener finstern Religion blieb das Gorgoneion als charakteristisches Symbol in der Erscheinung der Athena, vom Mythos selbst als eine Tropäe des Sieges über eine verhasste Nebenbuhlerin gefasst. Die mythische Erinnerung aber an jenen Conflict blieb in der Sage vom Gorgotödter Perseus bewahrt. Die Nothwendigkeit, dass nicht nur ein solcher eintrat, sondern auch die Schroffheit der Gegensätze so weit ging, dass der Ausgang sich in drastischer Weise als die Vernichtung der unterliegenden Partei darstellt, lag vor allem in der grundverschiedenen Auffassung der göttlichen Mächte, die ohne Zweifel wiederum durch verschieden angelegte Stammescharaktere bedingt wurde. Die düstere Religionsanschauung, die von dem unerbittlichen Walten des Todes dermassen ergriffen war, dass sie dies in den Mittelpunkt des Wesens ihrer Götter setzte, musste der echt griechischen Art der Gottesverehrung gründlich widerstreben; von den dem Boden dieser Anschauungen entwachsenen mythischen Gestalten musste sich das griechische Bewusstsein mit Grauen und Abscheu abwenden und lossagen. Man vergegenwärtige sich, welche Empfindungen die Worte ausdrücken, mit denen in Aeschylos' Eumeniden Apollon die mord- und blutbesudelten Unholdinnen aus seinem Tempel vertreibt, und man wird mir, wie ich glaube, zugeben, dass aus solcher Stimmung heraus das griechische Religionsbewusstsein den Sieg seiner Götter über die finsteren, von aussen her eingedrungenen Götter, die als von Furcht und Grauen geschaffene Schreck- und Spukgestalten erschienen, in einem lebendig und tief empfundenen Mythos feierte. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass die Verzerrung des Wesens der Gorgo ins Grässliche und Hässliche zwar an deren eignes finsteres Wesen anknüpft, aber zugleich auch durch die gewollte Einseitigkeit schon das Verwerfungsurtheil des griechischen Re-

ligionsbewusstseins enthält. Insofern aber der freudige und freie Aufblick zu den Göttern des Heils, die dankbare Verehrung der Geber des Guten höher stellt als das Bangen und Grauen vor der grimmigen Macht des Todes, bezeichnet der im Perseusmythos niedergelegte mythische Process zugleich einen bedeutsamen Schritt der religiösen Entwicklung.

Was nun die Form anlangt, in welcher die Sage dies Stück der religiösen Entwicklungsgeschichte erzählt, so lässt eine von Euripides (Ion 987 ff.) überlieferte Tradition [1]) Athena selber in der Gigantenschlacht die Gorgo tödten. In der verbreiteteren Sage von Argos ist der bedeutsamste Zug des Mythos die Enthauptung, das *καρατομεῖν*, da ja der Uebergang des Gorgoneion in den Besitz der Athena der Kern des Ganzen ist. Dies führt nun Perseus unter dem Beistande der Athena aus. Es tritt hier der oben gelegentlich des Kampfes des Diomedes gegen Ares erörterte Fall ein, dass, wenn es sich um Aufnahme oder Verwerfung durch das religiöse Bewusstsein handelt, die Scheidung so vollzogen wird, dass gerade die den ausgestossenen mythischen Wesen zunächst stehenden, oft die wesensgleichen Gottheiten den Akt der Verurtheilung vollstrecken. So wird Kallisto von Artemis niedergeschossen, Io von Hera verfolgt. Die Herabdrückung des Gottes Perseus zum Heros geschah, wie wir dem oben besprochenen Bildwerke entnehmen, durch das Eindringen des Cultes des Apollon Lykios. Die genaue Entsprechung der Ideeen der beiden Götter, die durch das Auftreten des Apollon als Gegner des Dionysos bezeugt wird, trug ohne Zweifel dazu bei, dass sein Cultus vor dem Glanze des von einer höheren Cultur getragenen Apollondienstes aus der öffentlichen Religionsübung verschwand und nur im Dunkel der Mysterien eine Zuflucht fand. Wenn nun sein Mythos zur Sage herabsank, so wurde er doch in dieser als herrlicher Held gefeiert und es konnte ihm daher die Rolle zuertheilt werden, der Athena zum Haupte der Gorgo zu verhelfen.

---

1) Apoll. II, 4, 3, 8: *λέγεται δὲ ὑπ' ἐνίων, ὅτι καὶ δι' Ἀθηνᾶν ἡ Μέδουσα ἐκαρατομήθη.*

Wenn nun die Sage dies als wunderbares, gefahr- und ruhmvolles Abenteuer erzählt, so versteht sich von selbst, dass wir nicht in den einzelnen Zügen dieser Erzählung bedeutsame Symbolik suchen dürfen. Dass aus dem Kernpunkte der Sage, dass ein kühner Held eine grausige, jedem Nahenden Vernichtung drohende Unholdin köpft, die einzelnen Züge entsprungen sind, um diese That auf den Boden jener poetischen Wahrscheinlichkeit zu stellen, die ein Wunder durch ein andres plausibel macht, würde sich ohne grosse Schwierigkeit zeigen lassen; doch wollen wir den uns hier zu Gebote stehenden Raum dazu verwenden, die uns etwa noch erforschbaren Religionselemente zu betrachten, die wie aus ihren Fugen gerissene Trümmer eines zerstörten Tempels in das Gebäude der Sage verbaut sind.

c. Chrysaor, Pegasos.

Während z. B. die Schwestern der Gorgo-Medusa nur beigegeben sind, um durch deren drohende Verfolgung das Abenteuer gefahrvoller zu machen, lassen sich die Geburten, die dem Leibe der Gorgo entspringen, unmöglich zu den rein poetisch ausschmückenden Motiven rechnen; da sie für den Verlauf des Abenteuers keine Bedeutung haben, müssen sie diese in sich selber tragen. Der Erzeuger ist Poseidon (Hesiod. Theog. 279: *τῇ δὲ μιῇ παρελέξατο Κυανοχαίτης ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι*). Zunächst ist auch hierin Medusa ganz das Gegenbild der jungfräulich reinen Athena. Noch stärker tritt dieser Gegensatz hervor, wenn nach einer andern Version gerade diese Buhlschaft den Zorn der Athena erregt, indem Medusa als deren Priesterin hierdurch ihren Tempel befleckt (Ov. Met. IV, 794—803).

Wie der Mythos im Ganzen den Sieg der Athena über ihre verhasste Doppelgängerin darstellt, so wird auch der Zug der ehelichen Gemeinschaft mit einem Gotte ausdrücklich zurückgewiesen, ja als Frevel verurtheilt und gerächt. Die griechische Göttin wahrt sich dadurch die Reinheit ihrer

Idee, dass sie gegenüber der ihr in einigen Stücken gleichenden fremden Gottheit ihre Eigenthümlichkeit streng aufrecht erhält.

Hesiod. Theog. 280: *τῆς δ' ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, ἔκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.* Die natursymbolische Bedeutung beider dämonischer Wesen ist klar: Chrysaor 'eine Personification des blitzenden Feuerstrahles, der wie ein goldnes Schwert aus dem dunkelnden Ungewitter hervorzuckt' (Preller Myth. II³, 65); Pegasos aber *ἀποπτάμενος, προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων, ἵκετ' ἐς ἀθανάτους· Ζηνὸς δ' ἐν δώμασι ναίει, βροντήν τε στεροπήν τε φέρων Διὶ μητιόεντι*; also die Donnerwolke als Ross vorgestellt. Wenn als Vater dieser Erscheinungen Poseidon genannt wird, so ist dieser offenbar um deren Natur willen eingesetzt, nach der Beobachtung, dass Wolken und Gewitter aus dem Meere ihre Nahrung ziehen. Nachdem die im ursprünglichen Cultus bestehende Eheverbindung von Perseus und Gorgo durch das Uebergreifen des erstarkenden hellenischen Götterglaubens auseinander gerissen war, hielt die Sage die Erinnerung an ein solches Verhältniss erstens um des Gegensatzes der unterliegenden zur obsiegenden Göttin willen fest; zweitens aber waren mit dem alten Götterpaare bestimmte, mythisch ausgestaltete Naturerscheinungen verknüpft, deren Bedeutung für die Idee der Gottheiten so wesentlich war, dass sie auch in der Sage von der Vernichtung der Gorgo ihren Platz fanden. Ein Beispiel, dass ein wichtiges Symbol der Religion geradezu genealogisch mit den betreffenden Gottheiten verknüpft wurde, wurde oben angeführt: der Drache, der die Aresquelle bewacht, heisst der Sohn des Ares und der Erinys Tilphossa. Der alljährlich neu geschlossene Ehebund ist die mythische Darstellung des neu erwachenden Naturlebens; ihm kann also nicht nach ursprünglichem Glauben der Drache, das Symbol der Todesmacht entsprossen sein. Vielmehr ist von der späteren Sagenbildung, die den Nachlass jenes Cultes überschaute, das Bild der Abstammung als bündigster Ausdruck der Zugehörigkeit angewandt worden. In gleich allgemeiner Weise

bedeutet uns die Geburt des Chrysaor und Pegasos durch Gorgo nur die Herkunft aus jenem Cultkreise: im zuckenden Blitzstrahl, im geflügelten Ross der Wetterwolke offenbarten Ares-Perseus und Gorgo nach dem Glauben ihrer Verehrer ihre furchtbare Macht.

Die Macht der Kriegsgottheiten über die Erscheinungen des Gewitters ist genugsam besprochen worden. Wenn wir unserm Mythos entnehmen, dass der Blitz ein Abzeichen der Macht des Perseus war, wonach Chrysaor einfach Beiname des Gottes, wie des Apollon, gewesen sein könnte, so bestärkt uns darin die Analogie der ätolischen und pisatischen Sage, in der Ares mit Sterope verbunden erscheint. Auch in Tegea, dessen höchst eigenthümlicher Arescult oben besprochen wurde, finden wir eine Sterope, die Tochter des Kepheus, die durch Herakles[1]) eine Locke der Gorgo zum Schutze der Stadt wider das Heer der Feinde erhält (Apoll. II, 7, 3, 5). Dieselbe wurde im Tempel der Athena Polias aufbewahrt, der davon 'Heiligthum des Hortes' (τὸ τοῦ Ἐρύματος ἱερόν) hiess (Paus. VIII, 47, 4). Sterope, die die Macht besitzt durch Emporhalten eines magischen Schreckmittels das heranziehende Heer in die Flucht zu schlagen, ist ursprünglich die im Wetter schrecklich einherfahrende Gorgo selbst. Bemerkenswerth ist, dass an dieser Stelle der Mythos von der Gorgo und ihrer Besiegerin mit dem Culte des durch kein Mythologem verhüllten Ares zusammen auftritt.

Für das Flügelross Pegasos steht zunächst die Bedeutung der Donnerwolke durch die Bezeichnung seines Amtes, dem Zeus Blitz und Donner zu bringen (s. Theog. 286), ausser Zweifel (vgl. Euripid. Belleroph. frg. 314 N.: ὑφ' ἅρματ' ἐλθὼν Ζηνὸς ἀστραπηφορεῖ). Diese Naturbedeutung führte ihn in das Herrschaftsgebiet der Athena. Die Korinthier verehrten die Athena *Χαλινῖτις*[2]), weil diese dem Bellerophon dazu verhalf, den Pegasos zu bändigen und durch Zaum und Zügel

1) Nach einer Münze von Tegea durch Athena selbst; s. Müller a. a. O.
2) Pind. Ol. XIII, 63—86 Bgk. Paus. II, 4, 1.

zu lenken. Hiervon wird überhaupt die Kunst abgeleitet, das Pferd der menschlichen Willkür dienstbar zu machen, so dass dieser Zug ein Prototyp eines Fortschrittes der Civilisation darstellt. Wir sehen hier an einem bestimmten Mythologem den grossen Umschwung vor sich gehen, der im Allgemeinen die Götter, um Welckers Wort zu gebrauchen, aus Sinnbildern der Natur zu Abbildern der Cultur umschuf. Athena waltet nach ihrer Naturseite über den Aether und seine Erscheinungen; nach ihrem Willen steigen die Wetterwolken gleich geflügelten Rossen am Himmelsplane empor. Das Bild des Rosses verdichtet sich zu selbständiger Bedeutung und als Repräsentant des dem Menschen brauchbaren und werthvollen Thieres wird es diesem von der Göttin, die dem nachsinnenden Geiste fruchtbare Gedanken eingiebt, übergeben. Auch der Name *Πήγασος* bezeichnet denselben nur als den Starken, Kräftigen, also als Repräsentanten seiner Gattung.[1])

Schon Hesiod leitet den Namen von den Quellen des Okeanos her, an denen das Ross geboren wurde: *τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν ὅτ᾽ ἄρ᾽ Ὠκεανοῦ περὶ πηγὰς γείνεθ᾽ κτλ.* (Theog. 282). In Lokalsagen werden Quellen, wie die bekannte Hippukrene auf dem Parnass (Strab. IX C. 410.; Ant. Lib. IX nach Nikander, Paus. IX, 31, 3) und die gleichnamige Quelle zu Trözen (Paus. II, 31, 12) auf den Felsen öffnenden Schlag seines Hufes zurückgeführt. In Korinth fängt Bellerophon den Pegasos an der Peirene.[2]) Ein Brunnenbildwerk vor dem Artemistempel, das Bändiger und Ross darstellte, liess den Quell aus dessen Huf fliessen (Paus. II, 3, 5). Ein vorzügliches Relief stellt den Pegasos von Bellerophon aus einer Quelle getränkt (Braun, 12 Basreliefs, Taf. 1), ein Wandgemälde ihn von Nymphen gepflegt dar (Millin Gal. myth. 97, 394).

Man könnte aus der Stellung des Pegasos innerhalb der

1) Von *πηγός* s. Preller II^3, 79. N. 3. Schoemann a. a. O. S. 206.

2) *πόλλ᾽ ἀμφὶ κρουνοῖς Πάγασον ζεῦξαι ποθέων ἔπαθεν* Pind. Ol. XIII, 82. Schol.: *παρὰ τοῖς κρουνοῖς καὶ ῥεύμασι τῆς Πειρήνης.* Strab. VIII. C. 582. *ἐνταῦθα* (bei der Peirene) *φασὶ πίνοντα τὸν Πήγασον ἁλῶναι ὑπὸ Βελλ.*

Mythologie atmosphärischer Erscheinungen schliessen, dass der durch seinen Hufschlag hervorgerufene Quell zunächst der des himmlischen Wassers gewesen sei, und die Einheit des Elementes, das, auch wenn es aus dem Erdboden aufsprudelt, wie ein wunderbares, durch göttliche Macht hervorgerufenes Gnadengeschenk erschien, auf diese einfache Uebertragung geführt habe. Falls bei der offenbaren Thatsache des Ineinanderspielens der Bezüge ein Urtheil darüber, was ursprünglich und was übertragen ist, möglich ist, wird sich dies am ehesten durch eine Erörterung der Stellung des Pegasos im Dienste des Perseus ausfindig machen lassen. Denn wenn dessen mythisches Wesen im Dienste der Athena Ἱππία oder *Χαλινῖτις* zur Geltung kommt, während Perseus, von der von ihm geleisteten absonderlichen Geburtshilfe abgesehen, zu ihm gar keine Beziehungen zeigt, so sehen wir auch hier wiederum, wie Athena das Erbe der verkümmerten Gottheiten dieses Sagenkreises antritt oder richtiger, wie diese die Substanz der Göttlichkeit dadurch einbüssen, dass eine einheimische Göttin deren Aemter und Symbole vermöge einer theilweisen Gleichheit des Wirkungskreises an sich zieht. Eine tiefere Beziehung des Perseus zum Pegasos lässt die archaische Terracotta von Melos (D. A. K. I, 51) ahnen, auf welcher der Held auf dem Rosse reitet. Falls unsre Ansicht begründet ist, dass die Perseussage ein Niederschlag des Arescultes sei, so muss sich ein innerlicher Grund ausfindig machen lassen, aus welchem das mythische Wesen dieses Götterrosses in seinen doppelten, Donnerwolke und Quell verbildlichenden, natursymbolischen Bezügen, wie in denen, die prototypisch die menschliche Cultur angehen, innerhalb der Cultidee des Perseus-Ares seine Rolle spielte. Zunächst ist in Betreff der Einheit dieser Doppelseitigkeit darauf hinzuweisen, dass die Wahl des Bildes für das religiöse Gefühle erweckende Naturphänomen durch die jeweilige Culturstufe der Cultgemeinde bedingt ist, wie z. B. das Bild vom Rinderraube im Hermesmythos auf einen Viehzucht treibenden Stamm deutet, und dem entsprechend der Gott sich als Mehrer der Herden erweist. Inwiefern in der Ge-

witterwolke das Walten des Gottes Perseus und der ihm beigesellten, seine furchtbare, vernichtende Gewalt darstellenden Gorgo erkannt wurde, ist genugsam besprochen; dass aber die Wetterwolke gerade als Ross angeschaut wurde, verräth sich als Betrachtungsweise eines Rosse tummelnden, ritterlichen Stammes, wozu ganz das kriegerische Wesen der Gorgo passt. Demnach wird auch die dem Culturleben zugewendete Seite des Pegasos dem ehemaligen Cultus des Perseus nicht fremd gewesen sein. Wir fanden schon in unsrer Betrachtung des Arescultes einen Ares *Ἵππιος* in Olympia, wo die Verbindung mit Sterope den Gewitterbezug des Gottes klarlegt, sowie einen Ares-Melanippos mit einer Enyo-Triteia verbunden in Triteia; unter den Töchtern des Oeneus steht neben einer *Γόργη*, der Gemahlin des *Ἀνδραίμων*, eine *Μελανίππη* (Nikander bei Ant. Lib. XI), und unter den von Tydeus erschlagenen Söhnen des Agrios ein *Μελάνιππος*. In welchem Sinne das Ross dem Kriegsgotte heilig war, können wir wohl verstehen, wenn wir bedenken, wie das Schlachtross sowohl ein wichtiges Stück des Kriegshandwerkes als auch von kriegerischem Feuer durchströmt ein Abbild der gewaltig einherstürmenden Kraft des Ares selbst darstellte. So vergleicht Homer (Il. *Z* 506) den zur Schlacht stürmenden Helden mit dem Rosse, das zur Weide eilt; in diesem Sinne wird auch das Bild des Pegasos als Helmschmuck oder Schildzeichen, besonders der Athena, verwandt (s. Stephani C. R. 1864. S. 37). War nun das Ross um seines grossen Werthes für den Krieger, um seiner kriegerischen Eigenschaften willen dem Ares heilig, so begreift sich daher, dass dessen Bild als Symbol der Wetterwolke wie des Quelles (worüber noch eingehender zu sprechen sein wird) ergriffen wurde. Bekanntlich ist in der späteren Mythologie Poseidon Gott der Rosse geworden, wobei die Anschauung der gleichsam galoppirenden Meereswellen zu Grunde liegt. Wahrscheinlich hat auch diese seine Eigenschaft dazu beigetragen, in der späteren Fassung der Perseussage ihn als Erzeuger des Pegasos auftreten zu lassen, worin demnach ein Uebergreifen der in der späteren Religion Ver-

ehrung geniessenden Götter in das Gebiet der depossedirten liegt. Dass das Pferd als Quellsymbol schon der ursprünglichen Aresreligion angehört habe, wird dadurch wahrscheinlich, dass die heilige Quelle, wie die Kadmossage zeigt, ein wichtiges Element dieses Cultes war. Fügte sich so Pegasos als Quellenross trefflich im Allgemeinen in den Rahmen eines Cultes des Perseus-Ares ein, so scheint doch zu dieser Bedeutung nicht Gorgo, die ja nur als Todes- und Schlachtengöttin im Gewitter waltet, als Mutter zu stimmen. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass Gorgo, wie sie in der Sage erscheint, nur ein Gebilde des den geschlossnen Kreis einer Stammesreligion durchbrechenden, deren Gestalten zu Gunsten der von ihm verehrten Götter umbildenden griechischen Religionsbewusstseins ist. Auch andre Züge geben die schroffe Einseitigkeit auf, welche bestimmte Seiten, die sich mit der Wirksamkeit der Athena berührten, herausgriff und ein gespenstisches Gegenbild der einheimischen Göttin schuf. So besitzt das Blut der Gorgo, das von Athena Asklepios (Apoll. III, 10, 3, 9) oder Erichthonios (Eur. Ion 1001 ff.) erhielten, sowohl tödliche, wie heilsame, selbst wiederbelebende Kraft. Daraus lässt sich entnehmen, dass wie Perseus selbst seiner ursprünglichen Idee nach nicht allein die Todesseite des Jahres darstellte, sondern auch, wie wir aus der Analogie des Ares schliessen, mit dem Frühlingsgotte identisch war, so auch seine göttliche Gemahlin in ihrem Mythos den Kreislauf des Naturlebens wiederspiegelte. Als einen ursprünglichen Jahresmythos fassen wir demnach die Perseussage, soweit sie sich um seine Braut und Mutter dreht, während in der Gorgonensage nur die in der religionsgeschichtlichen Entwicklung erfolgende Auseinandersetzung mit dem Athenadienste niedergelegt ist. Da man bisher gerade umgekehrt die Enthauptung der Gorgo für das Wesentlichste, den Kern des Ganzen ansah, wurden jene Mythen, obwohl sie deutlich echt mythische Farbe tragen, meist stark hintangesetzt. Zur erschöpfenden Erörterung derselben würde eine weitläufigere Erörterung gehören, als ich hier zu geben im

Stande bin. Doch wird vielleicht der folgende Umriss wenigstens deren tiefere Bedeutung und ihre Stellung in einem wichtigen Religionszweige andeuten können.

Die Sage von Andromeda wird zwar von der älteren Kunst beinahe abseits liegen gelassen, aber schon von Pherekydes [1]), der bekanntlich echte, alte Tradition bietet, bezeugt. Die Localisation des Mythos in Aethiopien ist, wie Preller wahrscheinlich vermuthet, in Folge der Beobachtung des Sonnenlaufes erfolgt. Dagegen kehrt der Name des Vaters der Andromeda *Κηφεύς* (= der Stille, ein Beiname des chthonischen Gottes?) in Tegea, wo wir noch einen Cultus des Ares als Naturgott vorfanden, wieder. Wir haben im Verlaufe dieser Untersuchung zwei seiner Töchter kennen gelernt, erstens die Blitzjungfrau Sterope, die durch Athenas Gunst die Macht besitzt, mit der emporgehaltenen Locke der Gorgo die Feinde in die Flucht zu jagen, also eine über das Gewitter gebietende Enyo-Gorgo, zweitens die Aërope, die von Ares den Aëropos gebar (Paus. VIII, 44, 6). Der Gott wurde in dem Heiligthum, an welches sich diese Sage anknüpfte, als *Ἀφνειός*, als Gott des Natursegens verehrt, der, wie die Sage zeigte, selbst aus dem Tode neues Leben erwecken konnte. Dieselbe Idee liegt dem Mythos zu Grunde, wenn Perseus die gefesselte, einem Ungeheuer zum Frasse ausgesetzte Andromeda befreit und zu seiner Gemahlin macht. Die Schliessung der Ehe bedeutet nach Analogie andrer Mythen das Wiedererwachen des Naturlebens, die vorhergehende Lösung der Fesseln die Ueberwindung des Bannes des Todes. Auch die Mutter des Perseus steht in gleichem Banne; denn um sie wirbt auf einer umflossenen Insel (ein Bild des von der Lebenswelt gänzlich geschiedenen Todtenreiches, s. H. D. Müller, Ares 98 ff.) Polydektes, den schon O. Müller für Hades-Polydegmon angesprochen hat; dieser Befreiung der Danae aus der Bedrängniss durch

---

1) *πλέων εἰς Ἄργος σὺν τοῖς Κύκλωψι καὶ τῇ Δανάῃ καὶ τῇ Ἀνδρομέδᾳ* (Müller F. H. G. I. Frg. 26).

Polydektes kommt der inneren Bedeutung vollkommen gleich, was von Dionysos in den Mysterien von Lerna erzählt wurde: dieser stieg in den Alkyonischen See hinab und führte aus der Unterwelt seine Mutter empor. Wir finden hierin bestätigt, dass Dionysos für die eine Seite des Perseus selbst eingesetzt ist. Da, wie oben besprochen, der Cultus der chthonischen Gottheiten dem altböotischen Culte eignet, wo er sich an die Idee der Erdgöttin, der Gemahlin des Jahresgottes, anschliesst, so werden wir auch diesen Zug der Befreiung der Erdgöttin aus der Bedrängniss des Unterweltsgottes als aus alt-einheimischem Arescult auf Dionysos übertragen ansehen. Weiter aber ist durch die Bilder von Fesselung und Erlösung der Gottesgemahlin, durch das Verhältniss zu Mutter und Gattin der Umschwung des Naturlebens so dargestellt, dass die andre Verbildlichung des gleichen Themas durch zwei sich bekämpfende Gottheiten daneben überflüssig erscheint, also wahrscheinlich nur durch äussere Umstände mit der ersteren verbunden worden ist. Zu gleichem Resultate führte uns die Betrachtung des thebanischen Arescultes, in welchen, wie wir annahmen, Dionysos durch Berührung mit dem Stamme der Thraker eingedrungen ist.

Ueber die Mythen von Erzeugung und Auferziehung des Perseus sei hier nur so viel bemerkt, dass offenbar die Vaterschaft des Zeus nur die Aufnahme in das argivische Religionssystem bedeutet, also ein dessen eigenem Mythos erst später eingefügter Zug ist.

Während man bisher 'die Anfänge des Perseusmythos im Kreise der argivischen Dienste des Zeus und der Athena' suchte (Preller II[3], 58), glaube ich, dass eine widerspruchslose und vollständige Deutung des Mythos nur dadurch möglich wird, dass man von dem festen Punkte der Cultthatsache, von der feindlichen Stellung des Perseus zu Dionysos ausgeht. Dabei stellen sich Perseus und die ihm verbundene Göttin als sicher fremdher eingedrungene Gottheiten heraus. Ueber den Weg ihres Eindringens kann uns eine Betrachtung des zugehörigen Dionysoscultes einige Aufklärung geben.

Argos besitzt wie andre Städte eine Stiftungssage des Dionysischen Cultes, welche von dem gottlosen Widerstand der Menschen und deren furchtbarer Bestrafung durch die Macht des Gottes erzählte. Welcker (I, 444) nimmt durchaus überzeugend an, dass in diesen Sagen von Theben, Argos und Orchomenos die Kunde von dem fanatischen Brauche eines Menschenopfers zu Grunde liegt, die spätere Sage aber daraus eine wegen Verachtung des Gottes über die Mänaden verhängte Strafe machte. So wird auch von den Töchtern des Proetos erzählt, dass, weil sie die Weihen des Dionysos nicht annahmen, dieser sie rasend machte, so dass sie mit den übrigen Frauen im Gebirge umherschweifend ihre eignen Kinder tödteten (Apoll. 2, 2, 2 nach Hesiod, vgl. 3, 5, 2, 3. Welcker I, 446). Die Entsühnung und Heilung bewirkt der Dionysospriester Melampus (Herod. II, 49), der dadurch für sich und seinen Bruder Bias von Proetos je ein Drittel des Reiches erwarb (Apoll. II, 2, 2, 6). Wenn fortan in der Landschaft Argos drei Fürstengeschlechter, die Proetiden, Melampodiden und Biantiden, herrschen, so sind deren Geschicke mit dem Dionysosdienst aufs engste verknüpft, zumal der von den Proetiden ausgehende Widerstand dagegen nur eine spätere, vom Abscheu gegen den blutigen Opferbrauch eingegebene Wendung ist. Aus dem Sagenkreise der religiösen Ideeen, die sich im Cultus der von Melampus eingesetzten Weihen abspiegeln, hebt die Sage die Gestalt des Perseus heraus, der in der Genealogie ein Enkel des Akrisios ist. Der Vater der feindlichen Brüder Akrisios und Proetos ist Abas.

Von diesem wird die Sitte der argivischen Heräen abgeleitet, einen Schild als Preis der Wettspiele zu verleihen (Hyg. f. 170. 273). Da nun die ritterlichen Abanten auf Euboea Träger des Heradienstes sind, so berechtigt uns dieser Zug in Verbindung mit andern hier nicht näher zu erörternden, den argivischen Abas als Vertreter des Abantischen Fürstengeschlechtes, das den Heradienst nach Argos verpflanzte, zu fassen (vgl. Welcker I S. 381, dessen Vermuthung sich, wie ich glaube, noch besser begründen und schärfer bestimmen

lässt). Weist aber Abas auf Euboea hin, so ist diese Insel ausser der Hera noch in hohem Grade dem Dionysos geweiht[1]), so dass die hohe Geltung dieses Cultes im Geschlechte des Abas hierzu trefflich passt. Ausserdem aber können wir der Sage noch zugeben, dass derselbe Cult in einem durch die Amythaoniden vertretenen äolischen Stamme hohe Bedeutung erlangte.

IX. Adrastos, Areion.[2])

Als bakchische Sühnpriester gewinnen die Amythaoniden Land und Herrschaft; im Hause des Proetos herrscht der Opferdienst des Dionysos mit seinen blutigen Satzungen; einen Ausschnitt dieser Cultidee stellt auch die Sage vom Enkel des Akrisios, Perseus dar, indem sie uns den Todesgott, der dem Dionysos entgegensteht und auch in der Schlacht seine furchtbare Gewalt erweist, vorführt. Die Sagen der Proetiden und Amythaoniden erweisen uns zugleich mit der hohen Bedeutung des Dionysosdienstes auch diejenige des Perseus-Aresdienstes, von dessen ursprünglich göttlicher Geltung sein glänzender heroischer Ruhm noch ein Nachhall ist. Gehört also die Einschränkung des göttlichen Wesens und seiner mythischen Eigenschaften auf einen Enkel des Akrisios nur der Sage an, so sind wir berechtigt, auf dasselbe Götterwesen zu beziehen, was in dem bezeichneten Sagenkreise von den gleichen mythischen Eigenschaften zum Vorschein kommt.

Nun gleicht der Enkel des Bias, Adrastos, darin dem Perseus, dass er im Besitze eines Wunderrosses göttlicher Abstammung ist, des *Ἀρείων* (Apoll. 3, 6, 8, 5). Er fährt mit demselben auf dem Zug der Sieben gegen Theben; desgleichen

---

1) S. Preller I, 557. N. 1.

2) O. Müller, Aeschylos' Eumeniden S. 168 ff. Welcker, Ep. Cycl. S. 320 ff.

erkannten wir in Perseus einen Kriegsgott, dem das Schlachtross heilig ist. Wenn Perseus und Adrastos dem gleichen vom Ares-Dionysosculte beherrschten Sagenkreise angehören, so ist es geboten, die gleichen mythischen Züge aus dem gleichen Götterwesen herzuleiten: Adrastos als Führer der Argiver im Thebanerkriege ist demnach eine von der Sage zu diesem bestimmten historischen Vorgange erschaffene Verkörperung des Ares, indem das Argiverheer unter der göttlichen Führung seines 'unentfliehbaren' Todesgottes gegen Theben zu ziehen glaubte. Welcker (Ep. Cycl. II S. 321) erkennt in Adrastos 'durch Vergleichung mit ähnlichen als Perseus eine umgewandelte, in die Heldenpoesie übertragene Naturperson aus veralteter Religion, dessen Sohn Aegialeus daher auch nichts andres als das Land bedeutet, dem er angehört, ebenso seine Tochter Aegialeia oder Argeia bei Homer.'

a. Erinys.

Zuerst erwähnt den Areion die Ilias (Ψ 346): *οὐδ᾽ εἴ κεν μετόπισθεν Ἀρείονα δῖον ἐλαύνοι, Ἀδρήστου ταχὺν ἵππον, ὃς ἐκ θεόφιν γένος ἦεν.* Hierzu bemerken die Scholien: *οἱ δὲ νεώτεροι Ποσειδῶνος καὶ Ἁρπυίας γενεαλογοῦσιν, οἱ δὲ ἐν τῷ κύκλῳ Ποσειδῶνος καὶ Ἐρινύος* und: *Ποσειδῶν ἐρασθεὶς Ἐρινύος καὶ μεταβαλὼν τὴν αὑτοῦ φύσιν εἰς ἵππον, ἐμίγη κατὰ Βοιωτίαν παρὰ τῇ Τιλφούσᾳ κρήνῃ· ἡ δὲ ἔγκυος γενομένη ἵππον ἐγέννησεν, ὃς διὰ τὸ κρατιστεύειν Ἀρείων ἐκλήθη.* Dieser Etymologie ist offenbar die Herleitung von *Ἄρης* vorzuziehen.

Was nun zuerst die Mutter anlangt, so haben uns Tümpels Untersuchungen als das Götterpaar der vor Einbruch der Kadmeer in Theben ansässigen Aonen Ares und Erinys Tilphossa kennen gelehrt. Nun kehrt ein Cultus der Demeter Erinys in Thelpusa wieder; eine einheimische Sage, die Antimachos in seine Thebais aufnahm, verlegte hierher die Geburt des Areion (Paus. VIII, 25). Wie der Beiname der Erinys von einer Quelle hergenommen ist, so soll auch die arkadische

Stadt nach einer Nymphe, einer Tochter des Ladon, benannt sein. Auch der Name des Flusses Ladon haftete früher an dem thebanischen Ismenos[1]), so dass eine Verpflanzung des altböotischen Cultes dahin sicher steht.

Diese altböotische Cultidee der Erinys ist nun in Arkadien erstlich durch Anlehnung an den späteren Demetercult, wie er in Eleusis seinen Mittelpunkt fand, umgestaltet worden, so dass man in Thelpusa die Erinys als Göttin der Erde und des vegetativen Naturlebens Demeter nannte, und neben ihr eine die sommerliche Vegetation in ihrem wechselnden Scheiden und Kommen darstellende Tochter verehrte, die ausserdem noch mit der arkadischen Mondgöttin Despoena identificirt wurde. Was in dem Eleusinischen Mythos das Aufsteigen der Kore besagt, drückte die ursprüngliche Aresreligion durch die Wiedervereinigung der Gatten zu der heiligen Ehe des Naturlebens aus, so dass also dies Hinzufügen der Tochter nur dem Ausdruck, nicht der Bedeutung nach ein neues Moment hinzufügte.

Die thelpusäische Tempellegende, aus der wir den ursprünglichen Mythos zu entnehmen haben, erzählt folgendermassen (Paus. VIII, 25, 4): Als Demeter ihre Tochter suchend umherirrte, strebte Poseidon ihr liebesentbrannt nach; sie musste in eine Stute verwandelt seine Brunst leiden, daher sie dem Poseidon grollte. Nach einem Bade im Ladon liess sie von ihrem Zorne ab und gebar von Poseidon das Ross Areion und eine Tochter, Despoena, deren eigentlicher Name geheim gehalten wurde. Zur Vergleichung mit dieser grollenden Erinys ist von H. D. Müller (Ares S. 22 ff.) passend der Mythos der Schwarzen Demeter in Phigalia herangezogen worden, wo man auch von der Verbindung der Demeter mit Poseidon erzählte (Paus. VIII, 42, 2). Zwar wollten zu Pausanias' Zeit die Einwohner nichts von der Geburt des Areion wissen, aber das alte Bild der Göttin trug nach ihrer Erzählung einen Pferdekopf, und ein (Paus. ebend. 4) Orakel nennt die heilige

1) Paus. IX, 10, 5.

Höhle *ἱππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον.* In diese Grotte zog sich die Göttin, in ein schwarzes Gewand gehüllt, zürnend zurück. Unfruchtbarkeit und Hungersnoth war die Folge ihres Zornes, bis sie sich von den Moeren bereden liess, von ihrem Groll abzustehen. Die gleichen Züge, die Entfernung vom Olymp und den Göttern, das dunkle Trauergewand, Trauer und Zorn und als Folgen Unfruchtbarkeit und Verödung der Erde kehren im Eleusinischen Mythos bei der ihre Tochter suchenden Demeter wieder (Hymn. Cer. 40 ff. 305 ff.). Nun ist die ihrer Tochter beraubte Erdmutter die winterliche Erde, die Natur der unfruchtbaren Jahreszeit. Wie nun der Muttername der Göttin Erde zunächst ein Ausdruck der von den Menschen empfundenen Verehrung und kindlichen Dankbarkeit ist, bevor aus demselben eine mythische Eigenschaft der Göttin gedichtet wurde, so ist auch bei der entgegengesetzten Seite des Mythos das Primäre, dass der Mensch in den Unbilden der rauhen stürmischen Jahreszeit den Zorn der vordem so milden und freundlichen Naturgöttin empfindet. Daher konnte das in einem Cultkreise der Erdgöttin angedichtete Motiv des göttlichen Zornes leicht einem andern Cultus, der nur die gleiche Thatsache kannte, zugefügt werden. Die Aresgemahlin war also Erinys, zürnende Göttin in der winterlichen Jahreszeit, deren Rauhheit und Unfruchtbarkeit als ein Ausfluss ihres Tod und Verödung drohenden Zornes erschien. Dass auch alljährlich wiederkehrende Ereignisse nicht als nach einem unabänderlich nothwendigen Gesetze ablaufend gedacht, sondern in ihnen die persönliche Willensäusserungen einer Gottheit empfunden wurden, macht gerade das Wesen der Naturreligion aus. Ja noch so stark und unmittelbar fühlte das religiöse Bewusstsein dieser Entwicklungsstufe den Willen der Gottheit aus der Naturerscheinung heraus, dass es in den Unbilden der Jahreszeiten den göttlichen Zorn über die Sünden der Menschen vernahm. Diese Verwebung des Ethischen und Natürlichen, die in ihrer folgenschweren Bedeutung besonders deutlich im Apollinischen Culte auftritt, lässt sich am kürzesten durch eine Homerische Stelle belegen

(Il. *Π* 384 ff.)[1]. Um eines Vergleiches willen werden die Regengüsse des Herbstes, also, wie es sich bei einem Vergleiche von selbst versteht, kein ausserordentliches, sondern ein einem jeden geläufiges Naturbild angezogen. Obwohl der Vergleich nur die physische Seite der Sache bedingt, setzt der Dichter doch hinzu, dass Zeus so reissendes Wasser herabgiesst, weil er grollend den Männern zürnt, die auf dem Markte krummes Recht richten. Also die einfache Vorstellung des Naturbildes aus der rauhen, unwirthlichen Jahreszeit ruft sogleich den Gedanken an den Zorn des Gottes über die Uebelthäter hervor und zwar wird der Gegenstand desselben auch der ethischen Idee des Gottes entsprechend gedacht. Da von Zeus die Könige ihr Scepter haben, so gilt der im herbstlichen Unwetter sich offenbarende Zorn den ungerechten Richtern. In noch stärkerer Weise machte sich durch den Gegensatz zu der blühenden Vegetation der schönen Jahreszeit der im Winter empfundene Zorn der Erdgöttin fühlbar; da es, wie in der griechischen Naturreligion noch deutlich zu beobachten, eine der auf das Gemüth am stärksten wirkenden religiösen Ideeen ist, dass in der Macht derselben Gottheit Leben und Verderben steht, so scheint die Göttin, die in der fruchtbaren Jahreszeit Wachsthum und Gedeihen wirkt, durch die winterliche Unfruchtbarkeit in ihrem Grolle dem gesammten Erdeleben Vernichtung zu drohen. Dieser Groll entspringt nach der ethischen Betrachtungsweise dem Zorne über die Sünden der Menschen, speciell, wie wir nach der Analogie der citirten Homerstelle schliessen, gegen die mit der Idee dieser Göttin zusammenhängenden Satzungen. Dies sind aber, da die alles Leben gebärende Erdgöttin zugleich als Urweib und Urmutter erscheint, Ehe und Kindersegen in den Bereich ihrer Macht gehören, die Gesetze der Familienautorität. Zweitens ergrimmt, wenn die Erde das Blut des Erschlagenen trinkt, die Göttin über den Mörder, eine Anschauung, von deren später stark

1) *ὡς ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθὼν ἤματ᾽ ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ Ζεύς, ὅτε δή ῥ᾽ ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ, οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας κτλ.*

zurückgedrängter Bedeutung noch die Anwendung des Ferkelopfers, das, wie sich erweisen lässt, ursprünglich der fruchtbaren Erdgöttin galt, bei der Reinigung zur Mordsühne eine Vorstellung giebt. Gegen diese Vergehen also zürnte in erster Linie die Göttin Erinys, während später die Erinyen das Rächeramt inne haben.

Die Ableitung der späteren Dämonen aus der Cultidee einer Erdgöttin ist bekanntlich zuerst von O. Müller in der glänzenden und tiefgreifenden Abhandlung zu Aeschylos' Eumeniden (S. 165 ff.) gegeben worden. Eine bedeutende Aenderung seiner Aufstellungen wird durch Tümpels Trennung der Stammesreligion der Kadmeer von derjenigen des vor ihnen in Theben ansässigen Stammes bedingt, da hierdurch die Identification der Tilphossischen Erinys mit der Demeter der Kadmeer wegfällt. Da nun im naturmythischen Sinne von einer Tochter der Aresgattin nichts verlautet, indem Harmonia, wie Tümpel treffend darlegt, nur wegen der politischen Verbindung mit dem Stammesgott der Kadmeer erschaffen ist, so können wir Müller nicht beistimmen, wenn er 'die beiden grossen Erd- und Unterweltsgöttinnen als die ursprünglich durch Verletzung der Urgesetze Gekränkten und Grollenden' fasst.

Zweitens aber können wir an jener einen Erinys schärfer bestimmen, inwiefern auch jener ethische Zorn in dem Boden der Naturreligion wurzelt. Es ist die im Winter gleichsam in das Bereich des Todes eingegangene und zugleich der Welt des Lebens mit Verödung und Tod drohende Erdgöttin, deren schwer treffender Zorn gegen den Frevler in einigen Cultstätten zum wesentlichen Punkte ihrer Idee erhoben wird. Die Erinyen nun strafen die gleichen Vergehen (Verletzung der Pietät[1]), Blutvergiessen) mit den gleichen Strafen, Unfruchtbarkeit des Landes wie des Mutterschosses. Dass hierin ursprünglich das freie Walten einer zugleich Heil und Unheil wir-

1) Erinyen vom Vater angerufen Il. *I* 454, von der Mutter ebend. 571, auch *Φ* 412 u. Od. *λ* 280. Er. des älteren Bruders Il. *O* 204.

kenden Naturgottheit empfunden wurde, zeigt noch deutlich das Segenslied der Eumeniden, die versöhnt in ihre unterirdische Behausung einziehen, bei Aeschylos (898 ff.), das dem attischen Lande die ganze Fülle des Natursegens verheisst (s. Müller S. 178). Die Aegiden führten ihren Cult der Erinyen (dessen Idee durch den Zusatz des Laios und Oedipus nur scheinbar eingeschränkt wird) darauf zurück, dass, als einst die Kinder des Geschlechtes hinstarben, eine Weissagung ihnen gebot, den Göttinnen ein Heiligthum zu gründen.[1]) Wir entnehmen aus dieser Gründungslegende als positiv nur die Ansicht, was die Aegiden von ihren Göttinnen, deren Verehrung in ihrer Mutterstadt Theben wurzelte, also ihnen nicht von auswärts befohlen zu werden brauchte, für Verderben fürchteten oder für Heil erwarteten. Auch über Phoenix (Il. *I* 453 ff.) verhängen die von seinem Vater angerufenen Erinyen Kinderlosigkeit. Die Kehrseite dieser Vorstellung zeigt die Sage von Sikyon (Paus. II, 5, 5): dem König Plemnaeos sterben die Kinder bald nach der Geburt, bis sich Demeter seiner erbarmt und in Magdgestalt seinen Sohn gross zieht. Der spätere Götterglaube scheidet zwischen den nur rächendes Verderben aus dem Reiche der Nacht emporsendenden Erinyen und der Leben gebenden und Leben erhaltenden Demeter. Eine ursprüngliche Einheit beider anzunehmen nöthigt uns allein schon die Thatsache des, wie die Anwendung der Nephalien (Soph. Oed. Col. 418. Callim. Schol. ebend. 489) lehrt, hochalterthümlichen Cultes, der in solcher Ausbreitung und Feierlichkeit nicht unfrei nach einer Seite hin wirkenden Mächten gelten kann, sowie die Anerkennung ihrer segnenden Wirksamkeit in dem — ursprünglich sikyonischen (Paus. II, 11, 4) — Beinamen der *Εὐμενίδες*.

Gegen die Müllersche Deduction erhob Preller ‘Demeter und Persephone’ S. 144—168 Einsprache, welche K. Fr. Hermann ‘Quaestiones Oedipodeae’ S: 65 ff. (s. besonders S. 76)

1) Herod. IV, 49: *τοῖσι ἐν τῇ φύλῃ ταύτῃ ἀνδράσι, οὐ γὰρ ὑπέμειναν τὰ τέκνα, ἱδρύσαντο ἐκ θεοπροπίου Ἐρινύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω ἱρὸν καὶ μετὰ τοῦτο ὑπέμεινε.*

mit guten Gründen zurückwies. Der neueste Bearbeiter dieses Stoffes, Rosenberg, in seiner Abhandlung über die Erinyen, schliesst über das Verhältniss der Demeter Erinys zu den Erinyen folgendermassen (S. 33): ‘Diese Beziehung ist eine rein zufällige, da der Zorn der Demeter nicht die Substanz ihres Wesens, den Grundcharakter ihres Seins, sondern nur eine vorübergehende Gemüthsstimmung war, bei den Erinyen aber der Zorn ein wesenbestimmendes Element, nicht ein accessorisches Attribut ist.’ Dem ist zu entgegnen, dass in den echten Mythen weder die Götter mit vorübergehenden unwesentlichen Gemüthsstimmungen ausgestattet werden, noch auch ein Grundcharakter derselben unverrückt festgehalten wird, sondern im Mythos das Wesen der Gottheit sich in einer nothwendigen Folge von Lagen und Affecten entfaltet. Das Zürnen der Erdgöttin ist eine Seite ihres Wesens; insofern die Erinyen daraus abgeleitet sind und nur zürnend erscheinen, stellen sie sich in der That als abstract einseitige Dämonen dar.

Die Erdgöttin ist Erinys, d. i. die in ihrem Grolle mit Tod und Vernichtung drohende und strafende Gottheit in ihrer winterlichen, chthonischen Phase; deren charakteristische Merkmale stellt H. D. Müller (Ares S. 27 ff.) zusammen: sie meidet den Olympos und die Versammlung der Götter (Hymn. Cer. 90 ff. 304. 355) und hüllt sich in schwarze Gewande (ebend. 42, 183, 361). Was bei Demeter nur die eine Hälfte ihres Jahresmythos ist, das beschreiben die Erinyen als ihr ihnen von Geburt an zugefallenes Loos: sich von den Göttern und deren Mahlen fern zu halten und nie weisse Gewänder zu tragen (Aesch. Eum. 342 ed. Kirchhoff). Wie sich Demeter nach dem Mythos von Phigalia in eine Höhle verbirgt, so führte bei dem Heiligthum der Semnen am Areopag ein Erdschlund in die Unterwelt, wie die eherne Schwelle bei Kolonos (s. Müller S. 179). Ueberhaupt ist für diese Ablösung der Erinyen aus der Cultidee der Göttin Erinys zu beachten, dass für letztere noch nicht jene durch den Cult der ‘beiden Göttinnen’ eingeführte Theilung vorauszusetzen ist, wonach nicht Demeter, sondern allein Persephone eigentliche Unterwelts-

göttin, Königin des Todtenreiches ist. Stand also die Erinys der Persephone des späteren Glaubens gleich, so erscheint dadurch das enge Verhältniss der Erinyen zur Unterweltskönigin höchst bedeutsam. Dasselbe wird noch besonders deutlich in den beiden, das Wirken der Fluch- und Rachegöttinnen berührenden Erzählungen des Phoenix (Il. *I*). Dieser sagt von seinem Vater (454): er rief die grimmen Erinyen an, . . es vollendeten die Götter die Flüche, der unterirdische Zeus und Persephone; von Althaea aber (568): sie schlug mit den Händen die vielnährende Erde, den Hades rufend und Persephone, es hörte sie aber die Erinys aus dem Erebos. Wie Demeter mit brennenden Fackeln ihre Tochter sucht, so findet die Procession zu dem Heiligthum der Semnen unter Fackelglanz statt (Eum. 1000), und später führen die Erinyen selber Fackeln. In beiden Fällen ist die dem nächtlicher Weile stattfindenden Culte nachgebildete äussere Erscheinung später besonders motivirt worden: die Göttin sucht mit den Fackeln nach ihrer Tochter, während die Erinyen damit den Schuldigen erschrecken und verfolgen.

Dadurch, dass die Idee des Zürnens, das Racheamt, in den Mittelpunkt des göttlichen Wesens trat, ist auch der damit ursprünglich verbundene, aber nur an eine Jahreszeit geknüpfte Aufenthalt in dem Reiche des Todes erstarrt und zur stehenden Eigenschaft geworden. Dadurch wurde das Walten der Erinys ein abstract einseitiges; das Wirken der allgemeinen Macht der sich dem denkenden Geiste darstellenden Weltordnung personificirte der Grieche folgerichtig in einer Mehrzahl von Personen. So treten im Cultus wie in der Poesie die Erinyen auf, Mutterschwestern der Moeren (Eum. 940), die auch in Sikyon im Haine der Eumeniden einen Altar besassen (Paus. II, 11, 4).

b. Poseidon Hippios mit Demeter Erinys verbunden.

Nachdem wir noch einmal darauf hingewiesen, dass bei der Gattin des Ares der Aonen wie bei der des Perseus das

Symbol der Fesselung die chthonische Phase ausdrückt, die der Name Erinys bezeichnet, können wir uns mit der so festgestellten Bedeutung des Zürnens der Erdgöttin zu der Thelpusäischen Tempellegende von Areion zurückwenden. Nach dieser (Paus. VIII, 25, 4) zürnte Demeter dem Poseidon, der mit ihr in Rossesgestalt den Areion erzeugt hatte. O. Müller (S. 168) erklärt dies Auftreten des Poseidon dahin, dass 'der Wassergott im Winter die Erde mit wildem Gewässer überströmt.' Diese Ansicht wird dadurch widerlegt, dass ja Poseidon zugleich Vater der Despoena ist, also die Stellung des das neuerwachende Naturleben zeugenden Gottes einnimmt. Man wird dem nicht entgegenhalten, dass die Erzeugung der Kore-Despoena nach unsrer eignen Ansicht ein späterer Ansatz ist; was die Erzeugung der Kore bedeutet, die wiederauflebende Vegetation, enthielt auch der ursprüngliche Mythos nur unter einem andern Bilde. Stellt die Erinys die Natur in ihrer Oede und winterlichen Unfruchtbarkeit, in ihrem finsteren Grimme, den sie gegen den Menschen zu hegen scheint, dar, so erfordert dies im Jahresmythos ein Gegenbild; so heisst in Thelpusa die von ihrem Zorne abstehende Demeter *Λουσία* nach einem Bade, das sie im Ladon nahm (Paus. a. a. O.). Da nun der religiöse Mythos des Thelpusäischen Dienstes den Umschwung des Naturlebens darstellt, da er in seiner späteren Form die zum Leben erwachende Jahresnatur durch die Geburt eines Frühlingskindes darstellte, so wird nach aller Analogie der eng verwandten Mythen als die göttliche Ursache dieses Umschwunges ein Leben zeugender Naturgott anzunehmen sein. Demnach gehört wohl der Zug der ehelichen Verbindung mit einem Gotte dem echten Mythos, dagegen der Name desselben und die Ausführung jener Verbindung der späteren, die Eigenart alter Stammesreligion zu Gunsten des nationalen Göttersystemes zertrümmernden Auffassung an.

Weshalb Poseidon eingesetzt ist, verräth sich durch die Rossgestalt, in welcher er den Areion zeugt. Um dessenwillen ist der Rossegott der Nationalmythologie mit der Göttin, zu welcher er sonst keine Beziehungen hatte, in deren Culte

aber gleichfalls das Pferd als göttliches Gnadengeschenk erschien, in Verbindung gesetzt. Daher besass Poseidon Hippios innerhalb des heiligen Haines der Despoena bei Akakesion Altäre (Paus. VIII, 37, 7). Man könnte es als Unzufriedenheit der systematisirenden Mythologie mit ihrem eignen Amalgam ansehen, wenn die Thelpusäische Legende die Demeter wegen der ihr von Poseidon angethanen Schmach zur Erinys werden lässt, während ursprünglich der zeugende Jahresgott die Erdgöttin wieder zur fruchtbaren Mutter machte. Wie im Demodokosgesange der alte thebanische Aresmythos dadurch ins Lächerliche herabgezogen wird, dass die sich durchaus ausschliessenden Symbole der Fesselung und der Umarmung in eins gezogen sind, so ist auch in der späteren Thelpusäischen Legende dem derben forcirten Ausdruck die ursprüngliche Bedeutsamkeit der veralteten Naturreligion geopfert.

Der ursprüngliche Gemahl der Erinys Tilphossa in der alten Heimath des Aresdienstes, wohin auch die Erzeugung des Areion gesetzt wird (Schol. Il. Ψ 346: *ἐμίγη κατὰ Βοιωτίαν παρὰ τῇ Τιλφούσᾳ κρήνῃ*), war Ares. Sein Verhältniss zum Areion entspricht genau dem des Perseus zum Pegasos. Wir entnahmen aus dem hierauf bezüglichen Mythos, dass dem Ares sowohl als Kriegs- wie als Naturgott das Ross heilig war, was selbstverständlich auch auf unsern Mythos anzuwenden ist. Indem Areion durchweg als Schlachtross [1]) erscheint, verräth sich die Art der Religion, aus welcher dies Gebilde stammt; dieser Zug deutet aus der Einseitigkeit, mit welcher die Demeter Erinys — wie überhaupt alle aus ihrem Mutterboden in eine andre Sphäre des Glaubens verpflanzten Gottheiten — behandelt wurde, auf die alte reiche Entwicklung zurück, welche die im Mittelpunkte einer Stammesreligion stehenden Naturgötter erfuhren. Dadurch, dass die Geltung des Areion gleich der des Pegasos und die Wurzel beider in der Aresreligion aufgezeigt wurde, wird die Ansicht Prellers

1) Auch des Herakles (Paus. VIII, 25, 5) auf seinem Zuge gegen Elis, der von Pheneos, wo man auch den Poseidon Hippios verehrte (Paus. VIII, 14), ausging.

(Dem. u. Pers. S. 154) hinfällig, der die Geburt des Areion durch die Erinys rein allegorisch auf das Werk der Rache bezieht, zu welchem Adrastos auszieht. Auch O. Müller (S. 175) fasst den Areion zwar als ʻsymbolisches Wesen aus dem Kreise der Tilphossischen Demeter Erinysʼ, schränkt aber seine Bedeutung darauf ein, den Adrastos ʻeine männliche Personification der Adrasteia Nemesisʼ gegen das vom Zorn der Erinys getroffene Theben heranzuführen. Dagegen bezeugt uns die Wiederkehr eines Rosses göttlicher Abstammung im Perseusmythos, dass dieser mythische Zug schon in der religiösen Idee jenes Götterpaares vorhanden war, bevor derselbe in ein bestimmtes historisches Verhältniss eingeführt und dessen Kunde in der Heldensage niedergelegt wurde. Diese allgemeine Geltung zeigt sich ferner noch in der Verehrung, die der Rossegott der späteren Nationalreligion neben den Erinyen, wofür also ursprünglich das Götterpaar Ares-Erinys stand, genoss. (Ob auch der Poseidon Hippios zu Pheneos [Paus. VIII, 14, 4] und in Mantinea [ebend. 10, 2] hierher gehört, lasse ich dahingestellt.)

c. Der Götterkreis des Kolonos Hippios zu Athen.

Der Götterkreis des Kolonos Hippios in Athen lässt sich mit vollster Sicherheit als eine Anpflanzung der altböotischen, vor der Occupation der Kadmeer in Theben herrschenden Ares-Erinysreligion bezeichnen. Die Erinyen, als deren bräuchlichen Namen Sophokles (Oed. Col. 42) den der Eumeniden bezeichnet, nehmen nach der Lokalsage den umherirrenden Oedipus, nachdem die Zeit seines Lebens und Leidens erfüllt ist, bei sich in der Tiefe der Unterwelt auf. Derselbe Mythos kehrt, was das Thatsächliche anlangt, in Eteonos am Kithaeron wieder, woselbst Oedipus im Tempel der Demeter begraben lag, wovon das Heiligthum Oedipodeion hiess (Schol. Oed. Col. 91 nach den Thebaika von Lysimachos). Die Legende erklärte diesen auffallenden Umstand daher, dass aus Unkenntniss das Begräbniss im Heiligthum geschehen sei, worauf das Orakel

geboten habe, *μὴ κινεῖν τὸν ἱκέτην τῆς θεοῦ.* Endlich befand sich auch im Peribolos der Semnen am Areshügel ein Grabmal desselben, in welchem seine aus Theben herbeigeführten Gebeine liegen sollten (Paus. I, 28, 7). Das Schwanken zwischen 'Demeter' und den 'Erinyen' kehrt auch in Attika wieder; denn Androtion (bei Schol. Odyss. λ 271) berichtete: *Οἰδ. ἐκπεσὼν ὑπὸ Κρέοντος ἦλθεν ἐς τὴν Ἀττικὴν καὶ ᾤκησεν Ἱππέα Κολωνὸν καλούμενον καὶ ἐν τῷ ἱερῷ τῶν θεῶν, Δήμητρος καὶ Πολιούχου Ἀθηνᾶς καὶ Διός.* (Letztere sind wohl um der politischen Bedeutung dieses Aktes willen hereingezogen.) Dieser Zwiespalt führt uns auf das Wesen zurück, in welchem die Idee der Demeter und der Erinyen geeint war, auf die Erd- und Unterweltsgöttin Erinys. Dass diese den abscheidenden Oedipus in ihre unterirdische Behausung aufnimmt, ist durch die mehrfachen Zeugnisse der Cultstätten als ein echt mythischer Zug ihrer Religion erwiesen. Oedipus nun ist hauptsächlich um der altmythisches Gepräge tragenden Bilder der Blendung und Lähmung willen, wie mir scheint, mit Recht für einen schmählich besiegten Gegner des Frühlingsgottes gleich Lykurgos angesprochen worden. Wie weit sonst noch hier Natursymbolik in die Heldensage hineinreicht, ist hier nicht zu erörtern. Mit Lykurgos stellt ihn noch ein andrer Zug gleich: das Land der Edonen trägt keine Frucht, worauf das Orakel das Verschwinden des Uebels verheisst, wenn Lykurgos zum Tode gebracht würde. Die Edonen bringen daher den Urheber des Miasma in das Pangaeongebirge, wo er in Fesseln gelegt umkommt (Apoll. III, 3, 5, 1, 5).

In der rauhen, unfruchtbaren Winterszeit scheint eine lebensfeindliche Macht die Triebkraft der Natur unterdrückt zu haben, so lange bis diese Macht besiegt und hinausgestossen wird. So muss auch in Theben auf Geheiss des Gottes, damit der Bann des Todes, der über dem Lande liegt, gebrochen wird, Oedipus aus dem Lande ausgestossen werden. Stellt dieser die lebenfeindliche Macht des Winters dar, so war seine Ausstossung nicht blos eine Befreiung des Landes, sondern aus dem Reiche der Lebenden musste er entweichen, in die

Tiefe der Unterwelt und des Todes hinabsteigen, deren Erstarrung und Oede seine Herrschaft auch auf Erden verbreiten zu wollen schien. Demnach fiel in diesem Jahresmythos die Herrschaft des Oedipus mit dem Unfruchtbarkeit und Seuche verhängenden Zorn der Naturgöttin Erinys zusammen, sein Hinabstieg aber in das Todtenreich mit deren Umstimmung und Versöhnung. Ohne in die weitere Untersuchung einzugehen, können wir doch sicher behaupten, dass der Vatermord und die Ehe mit der Mutter den Sinn haben, eine ethische Ursache für den Zorn der Erinys abzugeben, der ursprünglich naturmythisch begründet war. Diese Entwicklung der Sage ist also ein Stück derjenigen der Idee der Erinys, in welcher die ethische Seite des ursprünglich an den Verlauf des Naturlebens gebundenen Zornes sich von diesem Naturbezug ablöste und selbständige Bedeutung erhielt.

Gehört Oedipus, den die Sage vom Stamme des Kadmos ableitet, gleichwohl in die Ares-Erinysreligion, so folgt daraus, wie Tümpel am Schluss seiner Arbeit richtig hervorgehoben hat, dass auch unter der Herrschaft der Kadmeer Stammesreligion und Stamm der Aonen bestimmenden Einfluss auf die Kadmeergemeinde ausübten.

Die alte ursprüngliche Vorstellung von der Verbindung von Ares und Erinys leuchtet noch in dem engen Zusammenhange hindurch, der zwischen dem nach Ares benannten Hügel, dem darauf stattfindenden Blutgericht und dem am Fusse des Hügels gelegenen Heiligthum der Erinyen besteht. Die von dem Areopag Freigesprochenen opferten den gewöhnlich als *Σεμναί* bezeichneten Gottheiten, deren Naturbezug durch die Statuen des Pluton, Hermes und der Erde klar bezeichnet ist (Paus. I, 28, 6). Schon die attische Cultsage bringt die Einsetzung des Gerichtes auf dem Areopag mit den Erinyen in Zusammenhang, indem sie sie dem Orestes als Klägerinnen gegenübertreten lässt. Wenn uns bei dieser Sage die Darstellung des Aeschylos vorschwebt, so müssen wir hierbei die patriotische Tendenz in Abzug bringen, die die Einsetzung des Gerichtes als ein Verdienst der Stadtgöttin hinstellt, wodurch der blinde

Racheeifer der Erinyen durch ein Höheres, durch das besonnen abwägende Urtheil des Richters, überwunden wird. Auch aus der späteren, ihres Gehaltes entleerten Idee des Gottes ist hervorgegangen, wenn der Legende nach die Richtstätte nach dem Gotte als einem Gerichteten benannt wird. In erster Linie lässt die Entwicklung der Strafdämonen aus der Idee einer zeitweilig zürnenden Naturgottheit erkennen, dass es im Charakter jener Religion lag, im Walten der Gottheit das die Verletzung ihrer Gebote schwer rächende Eingreifen und Wirken hervorzuheben. Aus diesem Charakterzuge ist auch der religiöse Hintergrund des Gerichtes auf dem Areshügel zu verstehen; wir können damit zusammenstellen, dass ein Dreiverein altböotischer Gottheiten unter den Namen *Πραξιδίκαι* in Halinotos als Eidesgötter verbunden worden waren (Paus. IX, 33, 2. Suid. s. u.).

Der doppelten Verbindung des athenischen Ares mit den Semnen einer- und der Athenapriesterin Aglauros anderseits entspricht in der argivischen Sage die Verbindung des Perseus sowohl mit Sagengestalten, die auf das naturmythische Verhältniss des Jahresgottes zur Erdgöttin gehen (Andromeda, Danaë), wie mit der Gorgo und Athena, die die kriegerische Machtsphäre des Gottes veranschaulichen. Im Götterkreis des Kolonos Hippios hat die an die Verehrung der Eumeniden geknüpfte Oedipussage einen Rest der alten Naturmythen erhalten. Hingegen bringen Poseidon Hippios und Athena Hippia in der Terminologie des späteren nationalen Götterglaubens die wichtigen Bezüge des Gemahles der Erinys auf Rossezucht und Kriegsleben zur Anschauung (während Prometheus [Soph. Oed. Col. 56] aus dem attischen Religionskreise hereingezogen ist, wohl um neben der Aethergöttin die ihr untergebene Macht des Feuers neben dem feuchten Elemente darzustellen). Dass die Verehrung des Rossegottes aus dem Gedankenkreis des Kriegers heraus erwachsen, das Schlachtross als göttliches Gnadengeschenk betrachtet wurde, zeigt der Umstand, dass auch Adrastos, der Herr des Areion, dort ein Heroon besass (Paus. I, 30, 4).

d. Potniae.

Die Verehrung des Rossegottes neben Demeter oder den Erinyen — eine Verbindung, die uns ohne die aus andern Culten und Sagen zu entnehmenden Mittelglieder sehr befremden müsste — findet sich an einer andern Cultstätte wieder, deren Cult- und Sagenkreis zu verwerthen sich O. Müller hat entgehen lassen, obwohl er ihn nebenher berührt (S. 176 N. 16 und S. 171 N. 7). Nach der verbreiteten Sage erschlägt Oedipus seinen Vater auf dem Dreiweg zu Daulis; eine von Aeschylos[1]) benutzte Tradition liess den Mord auf einem Dreiweg bei Potniae, also in der Nähe von Theben selbst geschehen. Nun findet sich daselbst ein Cultus der Erdgöttinnen, die auch dem Orte den Namen gegeben haben. Pausanias (IX, 8, 1) führt dort einen Hain und Bilder der Demeter und Kore auf. Das chthonische Element in diesem Cult wird, wie es bei den zwei Göttinnen von vornherein vorauszusetzen ist, noch speciell durch den Brauch, Ferkel in die unterirdischen Schlünde (*ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα*) hinabzuwerfen, bezeugt (Paus. a. a. O.). Wenn der Zusammenhang der Oedipussage an Stelle der Demeter eine ursprüngliche Erinys erwarten lässt, so würde hierzu die Anrede der Erinyen durch den Chor in Euripides' Orestes (318 Nauck) als *Ποτνιάδες θεαί* stimmen, falls man nicht mit Nauck vorzieht das Wort klein zu schreiben.

Der Dionysoscult daselbst verräth sein hohes Alter durch das unverhüllt berichtete Opfer eines Knaben (Paus. ebend.), das später durch das einer Ziege ersetzt wurde. Die Wichtigkeit desselben deutet noch der daher entnommene Name des Gottes *Αἰγοβόλος* an. Es sei nur kurz daran erinnert, dass Menschen- und Thieropfer in diesem Cultkreise gleiche Bedeutung haben, daher auch bei beiden die gleiche, oft bedeutsam wiederkehrende Art der Opferung, das in Stücke Reissen. In diesem Naturculte ist eine Gewalt der Vernich-

1) Bei Schol. Oed. R. 733 *ἔνθα συμβολὰς τριῶν κελεύθων Ποτνιάδων ἠμείβομεν.*

tung vorauszusetzen, die, wie wir sehen, in Ares, zu Argos in Perseus verkörpert ist. Wie fast überall hat auch in Potniae der Cult des Dionysos den ursprünglichen dualistischen Gegensatz fallen lassen. Doch verdient dieser Zusammenhang ins Auge gefasst zu werden, wenn wir an demselben Orte einen Ares Hippios gleich dem Perseus als den ursprünglichen Herrn des Pegasos vorfinden. Eine heroische Metamorphose desselben ist nach meiner Ansicht der namentlich durch Aeschylos' Tragödie bekannte Glaukos Potnieus (vgl. G. Hermann de Aeschyli Glaucis Opusc. II, 59 ff.). Stehender Zug der Sage ist, dass seine eigenen wüthend gewordenen Rosse ihn zerreissen. Der Name Glaukos bezeichnet ihn als einen Poseidonischen Heros, wir finden aber in seiner Sage nichts vor, was über die Bedeutung eines Poseidon Hippios, oder vielmehr einfach eines Rossegottes hinauswiese. Für unsre Kunde dieser Sage sind besonders die Erklärungen der Commentatoren zu Vergils Georg. III, 266 wichtig. Probus führt aus den Tragodumena des Asklepiades an: Glaucus . . . habuit equas, quas adsueuerat humana carne alere, quo cupidius in hostem irruerent et perniciosius: ipsum autem, cum alimenta deficerent, deuorarunt etc. Wir hatten den Grund, das Ross dem Kriegsgott zu heiligen, einestheils in seiner Unentbehrlichkeit für das Waffenhandwerk, anderntheils darin gesehen, dass dasselbe feurigen Kriegsmuth in so schöner Weise zu sinnenfälligem Ausdruck bringt. So spiegelte sich auch nach dem Glauben der Aresverehrer in dem wild einherstürmenden Schlachtrosse die Macht und der Geist des auf dem Kolonos Hippios wie zu Potniae neben der Erinys verehrten Gottes.[1]) Da aber das nationalhellenische Bewusstsein sich von dem im Getümmel der Schlacht waltenden Gotte abwandte und ihn zum Typus der blind tobenden Kampfeswuth umschuf, so wurde auch das Bild der mit seinem Muthe durchströmten Rosse zu dem gräss-

1) Wir haben uns hierbei zu erinnern, dass nach alter Anschauung alle ausserordentlichen ekstatischen Gemüthzustände von Einflössung göttlichen Geistes abgeleitet werden, Berserkerwuth wie musische Begeisterung.

licher Raserei umgewandelt, welcher der eigene Herr erliegt, so wie die Sage die Todes- und Kriegsgöttin Aglauros selber der Versteinerung anheimfallen liess. Die alte kriegerische Bedeutung der Potniadischen Rosse liegt noch zu Grunde, wenn bei Euripides (Phoen. 1124) Polyneikes deren Bild als schreckendes, Verderben drohendes Schildzeichen verwendet. Da dem Alterthume die Vorstellung der brünstig rasenden Pferde besonders geläufig war [1]), so dass z. B. ein Liebeszauber den Namen Hippomanes trug, so deutete man auch die Raserei der Stuten des Glaukos darauf (s. Servius a. a. O.). Dass später die Sage in die berühmten Leichenspiele des Pelias verflochten wurde (s. Hyg. fab. 250 u. 273), ebenso dass Glaukos in die korinthische Genealogie hineingezogen und zum Sohne des Sisyphos und Vater des Bellerophon wurde, der als Herr des Pegasos eine ähnliche Seite zeigt, giebt sich leicht als Werk der späteren systematisirenden Sagenverflechtung zu erkennen. Dagegen weist es uns auf die Wurzel der Sage in dem Boden des heimischen Götterglaubens, wenn Pausanias (IX, 8, 1), der den Glaukos nicht nennt, in Potniae von einer Quelle berichtet, die die daraus trinkenden Stuten rasend machen sollte. Ausdrücklich führt Philargyrios (zu der citirten Vergilstelle) die Raserei der Glaukosstuten darauf zurück: applicuit ad uicum Boeotiae et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit. Was die Sage als zufälliges Versehen fasst, stammt vielmehr, wie die Anknüpfung an ein Naturmal in der Heimath der Sage lehrt, aus wirklichem Cultus: dem durch Glaukos vertretenen Rossegotte war die Quelle heilig, und so stossen wir auf diesem Punkte der Aresreligion wieder auf die bedeutsame Verknüpfung von Ross und Quelle, die uns zuerst im Wesen des Pegasos entgegentrat. [2])

---

1) Verg. Georg. III, 266 ante omnes furor est insignis equarum, et mentem Venus ipsa dedit, quo tempore Glauci Potniades malis membra absumsere quadrigae. — hippomanes v. 280.

2) Vielleicht ist aus diesem Zusammenhange zu erklären, dass nach Euphorion die Rosse des Amphiaraos ihren Herrn aus irgend einem Treffen zur Quelle Physadeia in Argos retteten. S. Meineke An. Al. S. 54.

e. Areion.

Es fragt sich nun, ob die gleiche Symbolik auch auf das Wesen des Areion Anwendung findet. In Nemea, wo Adrastos mit demselben einen Wagensieg errang, hiess eine Quelle Adrasteia (Paus. II, 13, 3). Deutlich tritt dieser symbolische Bezug hervor, wenn das Götterross an der Quelle Tilphossa erzeugt wird, nach welcher die Erinys selber zubenannt wird. Bei der Höhle der Schwarzen Demeter Phigalia, die vom Orakel als *Δηὼ ἱππολεχής* bezeichnet wird, befand sich eine Quelle (Paus. VIII, 42, 6). Wenn aber einerseits das Ross Quellsymbol ist, andrerseits in der Wesensidee der Göttin die Quelle von so hoher Bedeutung ist, wie dies schon der daher entnommene Zuname andeutet, so wäre hierdurch erklärt, dass gerade im Mythos der Erinys der Zug von der Geburt des Rosses festgehalten wurde. Was erstens die symbolische Bedeutung des Rosses anlangt, so dürfte diese wohl allgemein zugegeben werden. Die Entstehung dieses Symboles aber kann ich mir nicht so vorstellen, dass geradezu die Quelle unter dem Bilde des Pferdes, wie im Poseidoncultus die Meereswoge angeschaut worden sei. Wir haben hierbei vielmehr, wie ich glaube, von einem Bilde auszugehen, wie es uns die Worte der Thelpusa (Hymn. Ap. Pyth. 78 ff.), als sie dem Apollon abräth, an ihrer Quelle ein Orakel zu gründen, vorführen können: V. 384 *πημανέει σ᾽ αἰεὶ κτύπος ἵππων ὠκειάων, ἀρδόμενοι τ᾽ οὐρῆες ἐμῶν ἱερῶν ἀπὸ πηγέων· ἔνθα τις ἀνθρώπων βουλήσεται εἰςοράασθαι ἅρματα τ᾽ εὐποίητα καὶ ὠκυπόδων κτύπον ἵππων ἢ νηόν κτλ.* Diese Quellnymphe, die hier dem Apollon missgünstig entgegentritt, ist aber mit der Aresgemahlin Erinys Tilphossa insofern identisch, als das Wesen der Erdgöttin die Segenswirkung der ihrem Schosse entströmenden Quelle mit umfasst. Wenn nun das Tränken der Rosse als hauptsächlich charakteristischer Zug der Quelle erschien, wenn andrerseits die Griechen gern am Pferd seine Vorliebe für Bad und Trank hervorheben[1]), so können wir

1) S. Stephani C. R. 1864, 24 ff. Arist. hist. an. VIII, 23, 6: *ὅλως φιλόλουτρον τὸ ζῷον καὶ ἔτι φίλυδρον.*

wohl nachfühlen, wie das edle Thier, wenn dasselbe einestheils das Bild der Quelle belebt, und das die Weide bewässernde Element eine Hauptbedingung der Rossezucht ist, gewissermassen die der Göttin verdankte Wohlthat des befruchtenden Quelles verkörpert darstellt. (Aehnlich ist auf den Münzen von Kamarina der Schwan Symbol des klaren Seees, der ihm Aufenthalt und Leben gewährt; s. Jahn, Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. 1852. S. 60 ff.) Uebersetzen wir demnach Bildwerke wie das die Tränkung des Pegasos durch Bellerophon darstellende, oder das Mythologem, dass an der Quelle Tilphossa Areion geboren wurde, in die Anschauung der Naturreligion, woher sie stammen, zurück, so verbildlicht das Ross an der tränkenden Quelle eine wichtige Segensgunst der grossen Naturgottheiten: wie seine Kraft und sein Feuer dem Krieger unentbehrlich sind, so erscheint es vom Muthe des Kriegsgottes selber beseelt und zudem aus der dem Mutterschosse der Erde entströmenden Lebenskraft entsprungen.

Was aber die religiöse Geltung der Quelle anlangt, so ist zu beachten, dass der Name *Τιλφῶσσα*, oder wie er sonst lautet, die aus einem Erdspalt [1]) hervorbrechende Quelle bezeichnet. Wenn in Phigalia dieselbe mit der heiligen Höhle, dem winterlich-chthonischen Aufenthalte der Göttin, verbunden war, so scheint mir durch jenen Namen ausgedrückt, dass das aus geheimnissvoller Tiefe emporsprudelnde Nass aus dem Reiche der Erinys, der Unterwelt kommt. Und auf diese Weise möchte wohl Erinys, d. i. die Unterweltsgöttin, Tilphossa heissen, dass die an die Oberwelt tretende und dort Fruchtbarkeit und Leben verbreitende Quelle ein Abbild und zugleich ein Theil ihrer göttlichen Macht ist, die aus den Tiefen des Todes Leben und Segen emporsendet.

Aus diesem Zusammenhange ist, wie ich glaube, auch das Bad der Thelpusäischen Demeter im Ladon als Zeichen, dass ihr Zorn versöhnt sei, zu erklären. Der Ladon, ein auch in Theben wiederkehrender Name aus diesem Religionskreise,

---

1) Vgl. *δελφύς* = uterus, s. Ulrichs, Reisen und Forschungen S. 29. N. 6. Unger Parad. Theb. 116.

vertritt hier die Quelle, wie auch die Nymphe Thelpusa Tochter des Ladon heisst. Ein Rest der ursprünglichen tieferen Beziehung des Gewässers zur Naturidee der Göttin ist in dem mythischen Zuge vom Bade noch bewahrt.

f. Die Eumeniden in Sikyon und Argos.

Der in Sikyon heimische Name bezeichnet die Erinyen als *Εὐμενίδες*, als gnädige Gottheiten des Erdsegens. Die gleiche alte Naturanschauung liegt auch dem Opferbrauch zu Grunde (Paus. II, 11, 4). Man opferte an den jährlichen Festen ausser der Honigspende trächtige Schafe und trug Blumen anstatt der Kränze. Ersteres Opfer galt offenbar den Gottheiten der Erdfruchtbarkeit; so wird der Demeter zu Andania als Opfer ein trächtiges Schwein vorgeschrieben (Cauer Delect. S. 23. Z. 72 *Δάματρι σῦν ἐπίτοκα*). Desgleichen wird in einer interessante Opferbestimmungen enthaltenden Inschrift von Mykonos (Athenaion II S. 237) verlangt: *ὑπὲρ καρπῶν Δήμητρι ὗν ἐγκύμονα πρωτότοκον*, sodann heisst es *Δήμητρι Χλόῃ ὗες δύο καλλιστεύουσαι, ἡ ἑτέρα ἐγκύμων*. Nun berichtet Statius (Theb. IV, 52) die Lokalsage, dass in dem Flusse Helisson die Furien baden: Saeuus honos fluuio, Stygias lustrare seueris Eumenidas perhibetur aquis. Der römische Dichter beschreibt diese natürlich als die höllischen Dämonen, bei denen aber ein Bad in einem Flusse gar keinen Sinn giebt. Da wir nun wissen, dass in Sikyon die Erinyen dem Namen und der Idee nach als Eumeniden, d. i. die zürnenden Gottheiten der Unterwelt auch als Segens- und Fruchtbarkeitsgöttinnen verehrt wurden, so können wir für den ursprünglichen Cultus der einen grossen Göttin auch das Bad als Symbol der Ablegung des Zornes in Anspruch nehmen. Deutet aber dies Symbol auf die in der strömenden Quelle sich offenbarende, Segen wirkende Macht der Erdgöttin, so ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass zum Ausdruck dieser Idee das sonst gewählte Bild des durch Göttermacht entstandenen Rosses verwandt worden sei. Dies können wir daraus schliessen, dass

Adrastos, der Herr des Areion, auch in Sikyon ein Heroon besass und hohe Ehren genoss. Nach der Sage floh Adrastos wegen eines Streites mit Amphiaraos nach Sikyon, wo er als Schwiegersohn des Königs Polybos dessen Herrschaft erbte (s. Pind. Nem. IX, 30 mit Schol.). Der ursprüngliche Herr des Areion war Ares, der Gemahl der Naturgöttin Erinys; die hohe Verehrung der letzteren in Sikyon macht auch eine gleiche des zugehörigen Gottes wahrscheinlich. Demnach setzte die Sage den Adrastos deshalb für eine Zeit nach Sikyon, weil sich dort ein Cult vorfand, der mit dem argivischen Ares-Perseusculte homogen war.

Bekanntlich erzählt Herodot (V, 67), dass die Sikyonier die Leiden des Adrastos mit tragischen Chören feierten, welche der Tyrann Kleisthenes auf Dionysos übertrug (*τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέωντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον*). Die vom gewöhnlichen Heroencultus stark abweichende Form der Verehrung könnte darauf führen, dass der Trauercultus dem Hinsterben der Vegetation galt. Eine genauere Bestimmung dieses Cultes stösst bei dem Mangel näherer Nachrichten auf zu grosse Schwierigkeiten, als dass ich hier eine solche versuchen könnte.

Auch in Argos lehren uns die Publicationen Milchhöffers im 4. Bd. d. Mittheil. d. Athen. Institutes einen Cultus der Eumeniden kennen. Oestlich ausserhalb der Stadt Argos hat derselbe drei sicher zusammengehende Reliefs aus Kalkstein aufgefunden, über deren Vorstellung uns die Inschrift über dem Taf. IV abgebildeten Relief Auskunft giebt: *—η Ἀργεία* (?) *Εὐμενίσιν εὐχάν*. Dem adorirenden Paare treten drei Eumeniden entgegen, schlanke, langbekleidete Gestalten, denen jede Andeutung einer furchtbaren, grässlichen Erscheinung abgeht; in der erhobenen Rechten halten sie gleichmässig Blumen, in der Linken eine unterm Kopfe gefasste Schlange. Dagegen erscheinen auf dem Relief Taf. V, 2 die Schlangen den drei Eumeniden um den Arm geringelt und erheben wie drohend die Häupter; dem entsprechend hat der Bildner versucht, in dem Gesichtsausdruck ‘von abschreckender Hässlichkeit’ das

φοβερόν zum Ausdruck zu bringen. Nach Analogie der sikyonischen würden wir in den argivischen Εὐμενίδες Gottheiten der Fruchtbarkeit, des Segens aus der Erdentiefe vermuthen, was noch durch das Attribut der Blumen in den Händen bestätigt wird. Desgleichen erscheinen sie nach ihrer Verehrung durch Frauen, die sich auf allen drei Reliefs als Stifterinnen nennen, als Gottheiten der Ehe und der ehelichen Fruchtbarkeit. Weiter kann uns das zuerst beschriebene Bildwerk lehren, dass das Attribut der Schlange ursprünglich den chthonischen Gottheiten als solchen zukommt, und das Bild, dass mit derselben der flüchtige Verbrecher geschreckt wird, nur eine spätere Umdeutung ist.

g. Adrastos und der Zug der Sieben gegen Theben.

Aus der Idee des Gottes Ares, dessen ursprüngliche Geltung sich allgemein über Natur und Menschenleben in den für ihn charakteristischen Richtungen erstreckte, ist von der späteren Heldensage eine Gestalt herausgehoben worden, um ein bestimmtes historisches Unternehmen, den Zug der Fürsten von Argos gegen Theben, zu charakterisiren.

Was erstlich die Geschichtlichkeit dieses Zuges anlangt, so ʻmöchte wohl niemand denselben ableugnen; Theben lag wirklich wüst, bis es durch die Böoter von Neuem gehoben wurde; nur ein Flecken unterhalb der alten Stadt, Hypothebae genannt, existirte in dieser Periodeʼ (O. Müller, Eumen. S. 144). Durch die mythische Einkleidung aber, unter welcher die Sage das Faktum berichtet, soll offenbar gekennzeichnet werden, dass in dem Zuge das Walten jenes Gottes empfunden wurde. Da es ein Kriegsunternehmen war, von Argos, der Stadt des Perseus, ausgehend, so ist sofort verständlich, dass die Argiver unter der Führung ihres mit schwarzen Rossen einherfahrenden Gottes zu ziehen glaubten. Dem ʻUnentfliehbarenʼ eignete naturgemäss eine düstere Erscheinung; die alte Thebais schilderte den auf der Flucht befindlichen Adrastos εἵματα λυγρὰ φέρων σὺν Ἀρείονι κυανοχαίτῃ (s. Paus. VIII,

25, 3). Dass ursprünglich dieses Düster ständig war, zeigt der Beiname des Areion, wie dann auch der Name des Sohnes Kyanippos (Apoll. I, 9, 13, 2) eigentlich ein Beiname des Vaters ist.

Weiter aber sind die Theilnehmer an dem Zuge zum grossen Theile aus den Häusern der Amythaoniden und Proetiden (s. Apoll. III, 6, 3. Schol. Pind. Nem. IX, 30). Zu ersteren gehören Adrastos, der Sohn des Talaos und Enkel des Bias, und Amphiaraos, der aus dem Hause des Melampus stammt; ferner Mekisteus (s. Apoll. III, 6, 3, 2), der Bruder des Adrastos (Il. *B* 566); desgleichen Hippomedon, der entweder Bruder des Adrastos oder Sohn seiner Schwester heisst (Paus. X, 10, 2), jedenfalls aber aus Argos stammt, daher er auch den Argos Panoptes als Schildzeichen bei Euripides (Phoen. 1115) führt. Abkömmlinge des Proetos sind Kapaneus, der Sohn des Hipponoos und Enkel des Megapenthes und Eteokles, der sowohl bei Aeschylos (Sept. 440 ff.) wie in einem delphischen Weihgeschenke der Argiver (Paus. X, 10, 2) unter den Sieben erscheint. Dreht sich nun die Sage dieser Herrschergeschlechter zum grossen Theile um den Dionysosdienst, so müssen wir, sobald wir uns die Natur dieses Cultes, wie sie sich in Argos darstellt, klar machen, consequenterweise annehmen, dass als Kriegsgott jener Geschlechter und des durch sie vertretenen Stammes der die Kehrseite des Dionysos darstellende Ares-Perseus galt, als dessen heroische Metamorphose sich Adrastos als Herr des Areion zu erkennen giebt.

Ausser den Argiverfürsten nahmen an dem Zuge Theil der Arkader Parthenopaeos, der Aetoler Tydeus, der Sohn des Oedipus Polyneikes. Den ersten hatte zwar Argos sich angeeignet, indem einige Schriftsteller, darunter Hekataeos von Milet, ihn den Sohn des Talaos nannten.[1]) Doch ist er nach der allgemein acceptirten Ueberlieferung der Sohn der Atalante. Nun wird diese nicht nur in den ätolischen Mythos

1) Schol. Soph. Oed. Col. *ἔνιοι οὐ τὸν Ἀταλάντης φασὶν Παρθενοπαῖον στρατεῦσαι ἀλλὰ τὸν Ταλαοῦ . . . καθάπερ Ἀρίσταρχος ὁ Τεγεάτης καὶ Φιλοκλῆς ἱστοροῦσι, συγγραφέων δὲ Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος.*

von der Eberjagd verflochten, so dass wir hier wieder eine Berührung mit dem ätolischen Stammesgott finden könnten, sondern Ares wird geradezu Vater des Parthenopaeos genannt (Apoll. III, 9, 2, 7: *ἐγέννησε δὲ ἐκ Μελανίωνος Ἀταλ. ἢ Ἄρεος Παρθενοπαῖον.* Hiermit steht vielleicht in Zusammenhang, dass bei Aeschylos (Sept. 529 ff.) dieser seine Lanze mehr als Zeus verehrt; die Lanze war Symbol des Kriegsgottes.

Was aber Tydeus anlangt, so können wir die Resultate der Untersuchung über die religiösen Momente der Sage desselben und der seines mit Athena eng verbundenen Sohnes Diomedes an dieser Stelle einfügen. Wir fanden, dass sowohl die Abstammung von Ares-Oeneus wie ihre eigenthümliche Stellung zu Athena beide zu Areshelden stempelt. Wenn wir weiter Welcker beistimmten, dass der Aetolerheld nicht blos dichterisch in die Sage der Argiverfürsten hereingezogen sei, da ja in Argos der mit Diomedes verknüpfte Pallascult von der wirklichen Geltung und dem Einfluss dieses Stammes Zeugniss ablegt, so zeigt sich uns die in der Heroensage durch Adrastos dargestellte Aresreligion als das vereinigende Band dieser Coalition. Die Heldensage benutzt das oft gebrauchte Motiv der Flucht um eines Mordes willen, um Tydeus in Argos einwandern zu lassen. Den ätolischen Arescult aber leiteten wir von den aus Böotien einwandernden Hyanten ab. Diese wichen, durch den Einbruch der Kadmeer vertrieben, von der ältesten Stätte des Arescultes, von Theben, auf dessen Hügel sich nach dem Morde des quellhütenden Aresdrachen die Kadmea erhob. Nun führt uns die Sage wieder auf jenen Ausgangspunkt zurück, indem der Aresheld Tydeus von der Stadt des Ares-Perseus aus gegen Theben zieht. Nach Aufzeigung der mythisch-religiösen Elemente, die sich in der Sage der gegen Theben ziehenden Helden finden, und die, wie wir sehen, sämmtlich auf den Arescult zurückwiesen, stellt sich die pragmatische Bedeutung dieses Zuges von selbst heraus. Der Stamm der Kadmeer wandert in Böotien ein und setzt sich in günstigster Lage, auf der natürlichen Akropolis des Landes (s. Unger Parad. Theb. S. 10) fest, nachdem ein harter Kampf

mit den alt-einheimischen Stämmen die Aonen zur Verbindung mit den Einwandrern, die Hyanten aber zur Auswandrung gebracht hat. Wie diese den Arescult nach Aetolien verpflanzen, so finden wir auch im Peloponnes, in Arkadien und besonders in Argos denselben düsteren, von dem alten Landesculte stark abstechenden Götterdienst vor, der an den Quellen und Erdschlünden Böotiens seine älteste Heimstätte hatte. Dies Bündniss der sieben Fürsten gegen Theben ist demnach eine Coalition stammverwandter Elemente, ihr Zug gegen die Aresveste ein Rückschlag gegen die Occupation der Kadmeer, ein Versuch der vom Boden der Heimath Vertriebenen diesen den Eindringlingen wieder abzuringen.

Auch die Sage lässt von Theben selbst die Ursache des Argiverzuges ausgehen, stellt diesen als Versuch der Restituirung eines vertriebenen Thebanerfürsten hin. Polyneikes, der Sohn des Oedipus, will durch die von seinem Schwiegervater aufgebotene Waffenmacht sich in Besitz seines väterlichen Thrones setzen. Wenn einestheils der ethische Geist der Sage die Tendenz zeigt, die furchtbaren Wirkungen des Vaterfluches zu schildern, so konnte auch materiell der Kampf zwischen den mit den Kadmeern verschmolzenen Aonen und den engverwandten Stammesfürsten, die aus der Ferne heranziehend die alte Heimath bedachten, als ein Bruderkrieg gefasst werden.

Was das zweimalige Stattfinden eines Zuges nach Theben anlangt, so liegt der ethisch-poetische Sinn des Schematismus, den unfrommen, vermessenen und unglücklichen Vätern die frommen und glücklichen Söhne entgegenzustellen (vgl. die Worte des Sthenelos Il. Δ 406 sq.), zu deutlich vor Augen, als dass hieraus eine historische Bestimmung zu entnehmen wäre. Wir müssen uns begnügen, der Sage zu entnehmen, dass das Resultat heisser, hartnäckiger Kämpfe die Zerstörung Thebens und die Aufreibung jener altböotischen Stammeselemente war, aus deren Religion der spätere nationalhellenische Götterglaube wichtige Elemente entnahm.

Dass in dem Zuge der Helden aus der Stadt des Perseus gegen die des Ares Angreifer und Vertheidiger in dem Ver-

hältnisse engster Stammesverwandtschaft stehen, dass daher auch die Sagenbildung aus einem Gusse verfahren konnte und in ihrem Streben einen idealen geistigen Zusammenhang durchzuführen, als den Angelpunkt des Ganzen die Cultidee des Ares einsetzte, diese Grundanschauung reicht nach meiner Ansicht aus, um wohl alle religiös-mythischen, nicht aus freier Helden- und Kriegsdichtung stammenden Züge unsrer Sage zu erklären. Die vollständige Lösung dieser Aufgabe würde einen grösseren Raum erfordern, als hier zu Gebote steht.

So könnte gleich die Untersuchung über den Gehalt der Sagengestalt des Amphiaraos nur durch sehr weitführende Untersuchungen über den Zusammenhang der verschiedenen Arten der Mantik mit den verschiedenen Götterculten abgeschlossen werden. Dass ein verklärter Held im Feindeslande als Prophet waltet, wird durch das erörterte Verhältniss der beiden feindlichen Parteien zu einander sofort verständlich; ebenso der Umstand, dass auf der andern Seite der Seher Tiresias steht, der dem Amphiaraos nicht nur darin gleicht, dass sein Geist in andrer Weise als die abgeschiedenen Heroen des achäischen Heldenzeitalters fortlebt, dessen Grab auch an einem Naturmale der Unterweltsgöttin, an der Quelle Tilphusa am Tilphusion-Gebirge, lokalisirt erscheint (Paus. IX, 33, 1). Das ältere Lokal der Niederfahrt des Amphiaraos und ohne Zweifel auch das des Orakels war Potniae in der Nähe von Theben, woselbst wir die Quelle des Glaukos und andre Denkmale und Erinnerungen aus unserm Religionskreise wiederfanden (s. o.). In späterer Zeit blühte das Amphiareion zu Oropos (Paus. I, 34, 2), wo sich auch eine dem Amphiaraos heilige Quelle befand. Dass dieser Held und Priester an die Stelle eines die Orakel aus dem Erdschlunde emporsendenden Gottes getreten ist, diese Vermuthung möchte wohl nach alledem sich jedem aufdrängen, und so bleiben dann Adrastos und Amphiaraos als Wesen von ehemals göttlicher Geltung von dem allgemeinen Verderben verschont.

Was der Sagenkreis von Nemea, die Sage vom Tode und den Leichenspielen des Archemoros-Opheltes in diesem Zu-

sammenhange an Aufhellung gewinnen könnte, kann gleichfalls hier nicht erörtert werden. Soviel leuchtet von vornherein ein, dass die Züge, aus denen die Sage ihr von ungefähr entstandenes Ereigniss zusammensetzt, die Quelle und der Tod bringende Drache, die Wettkämpfe als Leichenfeier, als bedeutsame Elemente eines Cultes zu fassen sind.

Vor dem Angriff (Aesch. Sept. 42 ff.) opfern die Sieben dem Ares, der Enyo und dem Phobos und schwören entweder die Stadt zu zerstören oder zu sterben. Dass gerade diese Götter ursprünglich nicht allein als Gottheiten der Schlacht gewählt waren, wird man wohl zugeben, wenn man die Bedeutung eines andern, von Seiten der Thebaner dem Ares gebrachten Opfers erwägt.

Unter den Vertheidigern der Stadt bewährt sich als der tapferste Melanippos, der den grössten Helden der Argiver, Tydeus, zu Tode verwundet. Der Tyrann Kleisthenes führte in Sikyon (s. Herodot a. a. O.) dessen Verehrung ein, um die des Adrastos zu verdrängen, so dass er dem Führer der Angreifer als der die Entscheidung herbeiführende Held der Vertheidigung entgegentritt. Sollte es nun reiner Zufall sein, dass dem Kyanippos-Adrastos ein Melanippos entgegentritt? Vielmehr sind beide Namen von einem Attribute des Gottes Ares entlehnt, als dessen Beinamen wir in Triteia die Bezeichnung Melanippos kennen gelernt haben. Der gleichnamige thebanische Held stammt aus dem Geschlechte der Sparten[1]), die aus den Zähnen des Aresdrachen erwachsen sind, so dass in seinen Kriegsthaten die Kraft dieses Gottes wirksam wird.

Was die Sage ausdrückt, indem sie den Sparten Melanippos als Vorkämpfer aufstellt, das soll nach der von Euripides in den Phoenissen behandelten Sage (V. 930) den Thebanern das Opfer des Ares verschaffen: V. 936 *καὶ ταῦτα δρῶντες σύμμαχον κτήσεσθ᾽ Ἄρη.* Ares zürnt noch immer wegen des Mordes seines Drachens und wird nur dadurch ver-

---

1) Aesch. Sept. 395 *σπαρτῶν δ᾽ ἀπ᾽ ἀνδρῶν, ὧν Ἄρης ἐφείσατο, ῥίζωμ᾽ ἀνεῖται, κάρτα δ᾽ ἔστ᾽ ἐγχώριος.*

söhnt, dass Menoekeus, der Sohn des Kreon aus dem Geschlechte der Sparten (V. 940), sich ihm opfert und von der Mauer herab sein Blut in die Drachenhöhle fliessen lässt. Euripides nahm die Sage aus thebanischer Lokaltradition auf; Aeschylos, der besonderes Gewicht darauf legt, dass die Argiver durch vermessne, frevelhafte Prahlereien die Götter selbst herausfordern, während in den entschlossenen, aber besonnenen Reden des Eteokles der Marathonkämpfer das hohe Ethos der Vaterlandsvertheidigung zum Ausdruck gelangen lässt, konnte schon aus diesem Grunde einen Zug nicht brauchen, der die Entscheidung der Schlacht ganz anders motivirte. Vor dem Neïstischen Thore befand sich ein Mal des Menoekeus, auf welchem ein Granatbaum wuchs, dessen Früchte noch fort und fort die Farbe des vergossenen Opferblutes zeigten (Paus. IX, 25, 1). Ueber Alter und Echtheit dieser Sage aber wird die Betrachtung über deren Inhalt am besten entscheiden.

Der Mord des Drachen, über welchen Ares zürnt, liegt dem Angriff der Sieben weit voraus und scheint äusserlich mit demselben in keinem Zusammenhange zu stehen. Als dessen historische Bedeutung fassen wir aber die Zurückdrängung des Arescultes durch die eindringenden Kadmeer. Ein Theil der einheimischen Verehrer des Gottes, die Sparten, schliesst sich den Eroberern an; ein andrer Stamm wird in die Fremde getrieben, wo er sich eine neue Heimath gründet. Nun stehen die Nachkommen jener Vertriebenen vor den Mauern Thebens; unter der Führung des mit schwarzen Rossen einherfahrenden Kriegsgottes glaubten sie heranzuziehen. Jetzt hängt in der That die Entscheidung davon ab, ob der Gott von seinem Zorne über den Mord seines Drachen ablässt, insofern die schwersten Folgen jener That, der Bruderkampf der beiden Heere, die Bedrohung der alten Heimath durch die Angreifer, sich jetzt abspielen. Da opfert sich *Μενοικεύς*, der Daheimbleibende, der Jüngling aus dem Geschlechte der in der Heimath Gebliebenen, für diese freiwillig, was den Willen des Gottes zu deren Gunsten lenkt.

In der starken Schilderung der wilden Kampfesweise der

angreifenden Helden kommt dieselbe Abwendung der griechischen Sinnesart von dem düstern Charakter jenes Stammes zum Ausdruck, die auch die Bilder seiner Gottheit ins Grässliche verzerrt hat. Kapaneus, der dem Zeus zum Trotz die Mauer zu übersteigen sich vermisst, Tydeus, der das Haupt seines Feindes mit den Zähnen zerfleischt, dies sind Bilder der Heroensage, die uns Parallelen bieten zu dem mythologischen Process, durch welchen der weitmächtige Gott Ares, da er von seinem Stamme als Kriegsgott angerufen wurde, zur Personification des blutigen Schlachtgetümmels oder die neben Perseus stehende Göttin zur Gorgo, zum grauenvollen, durch das karrikirte Schreckbild des Schildzeichens bezeichneten Gespenste herabsank.

VITA.

Ich, Friedrich Adolf Voigt, bin geboren zu Frohburg am 12. Februar 1857, Sohn des dortigen Kaufmanns Karl V., evangelischer Confession; meine Mutter heisst Emma V. geb. Polenz. Nach Vollendung des Volksschulcursus und durch Privatunterricht vorbereitet bezog ich Ostern 1871 das Kreuzgymnasium in Dresden, das ich Ostern 1877 mit erlangtem Reifezeugniss verliess. Danach habe ich an hiesiger Hochschule classische Philologie studirt; ich hörte Vorlesungen der Herren Professoren Curtius, Eckstein, Heinze, Lange, Lipsius, Overbeck, Ribbeck, Springer, Voigt, Windisch, Zarncke. Vier Semester war ich Mitglied des archäologischen Seminars, dessen verehrtem Leiter ich für die freundliche und nachsichtige Förderung meiner Studien zu grösstem Danke verpflichtet bin; ausserdem habe ich allen den obengenannten Herren vielfache Anregung und Belehrung zu danken.
